
3 1761 09373449 9

HANDBUCH

DES

ISLĀMISCHEN GESETZES.

HANDBUCH

DES

ISLĀMISCHEN GESETZES

NACH DER LEHRE DER SCHĀFI'ITISCHEN SCHULE

NEBST EINER ALLGEMEINEN EINLEITUNG

VON

TH. W. JUYNBOLL

Doctor jur. et phil. Adjutor interpretis legati Warneriani.

VERLAG VON

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL. — LEIDEN.

OTTO HARRASSOWITZ
LEIPZIG.

1910.

Seinem hochverehrten Lehrer

Dr. C. Snouck Hurgronje,

Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien,
Interpres Legati Warneriani und Professor an der Universität
zu Leiden,

gewidmet

vom

Verfasser.



VORWORT.

Das vorliegende Buch ist eine Neubearbeitung meiner im Oktober 1903 (in holländischer Sprache) erschienenen, jetzt schon seit einigen Jahren vergriffenen „Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfiʿitische school“ und bietet wie diese eine gedrängte, systematische Darstellung derjenigen Vorschriften des islāmischen Gesetzes, die am meisten praktische Bedeutung haben für das muslimische Leben, nebst den erforderlichen historisch-kritischen Erläuterungen und einer allgemeinen Einleitung über den *Fiḳh* und die Quellen dieser Wissenschaft (die sogen. *Uṣūl al-Fiḳh*). Sowohl das Ritual und der Kultus, als auch das Familienrecht, die Rechtspflege, die Organisation der muslimischen Gemeinde und ihr Verhältnis zu den Bekennern anderer Religionen sind berücksichtigt und nach den tonangebenden schāfiʿitischen Kompendien auseinandergesetzt.

Die Lehre der Schāfiʿiten ist darum gewählt, weil alle Muslime in Niederländisch-Indien zu dieser Schule gehören. Von einer Erörterung der abweichenden Lehren anderer *Fiḳh*-Schulen musste in den meisten Fällen abgesehen werden. Man behalte also im Auge, dass in diesem Buche mit Ausdrücken wie „das Gesetz befiehlt“, „das Gesetz verbietet“ stets gemeint ist „das Gesetz nach schāfiʿitischer Auffassung“. Eine kurze Übersicht über die Hauptunterschiede zwischen der schāfiʿitischen, ḥanafitischen und mālikitischen Lehre betreffend Ehe-, Familien-, Strafrecht u. a. findet man in dem Artikel „canon law [Muhammedan]“,

der im 3. Bande von Hasting's *Encyclopædia of Religion and Ethics* erscheinen wird, sowie in verschiedenen Artikeln in der *Enzyklopädie des Islām.* Ausserdem sind die wichtigsten Schriften über die Lehre der verschiedenen Gesetzschulen am Schluss des vorliegenden Buches zusammengestellt.

In der holländischen Ausgabe war bei jedem Kapitel angegeben, wie und in welchem Masse die darin enthaltenen Vorschriften in Niederländisch-Indien angewendet und wie die betreffenden arabischen Wörter gewöhnlich von den dortigen Eingeborenen ausgesprochen werden. Diese Angaben sowie der ausschliesslich auf den Islām in Niederländisch-Indien bezügliche Teil der Litteraturnachweise sind hier fortgelassen. Der so ausgeschiedene Stoff fände am besten in einem Spezialwerke, und zwar möglichst in holländischer Sprache, Behandlung.

Über die Umschrift ist folgendes zu bemerken: Einige Buchstaben sind mit einem Punkt oder Strich versehen, nämlich:

ḍ (ض) *ḏ* (ذ)	zum Unterschiede	von	*d* (د)
ḥ (ح)	»	»	»	*h* (ه)
ḳ (ق)	»	»	»	*k* (ك)
ṣ (ص)	»	»	»	*s* (س)
ṭ (ط)	»	»	»	*t* (ت)
ẓ (ظ)	»	»	»	*z* (ز)

Das Zeichen ʾ drückt das arabische *Hamzah* aus in Wörtern wie *Chaṣāʾiṣ*, *Chulafāʾ*, das Zeichen ʿ dagegen das ʿ*Ain.* Folgende arabische Buchstaben mussten mit zwei oder drei deutschen Buchstaben umschrieben werden:

خ mit *ch* غ mit *gh*
ج » *dj* ش » *sch*
ث » *th* (= englisches *th*).

Zu beachten ist aber, dass *dj* in dem Wort *Fid'jah* nicht für arabisches ج, sondern für die beiden Buchstaben د und ى steht; die erste Silbe ist also *Fid*, die zweite *jah*. Ebenso steht in *Fas'ch* das *sch* nicht für ش sondern für س und خ (*s* und *ch*).

Bei einigen allgemein bekannten Wörtern wie Muhammed, Muhammedaner, Koran, Mekka u. dgl. sind die im Deutschen gebräuchlichen Formen beibehalten und keine diakritischen Zeichen angewandt. Auch ist die Angleichung des *l* des Artikels an Dentale, Zischlaute und l, r, n nicht ausgedrückt; daher z. B. al-Schāfiʿī statt asch-Schāfiʿī.

Einige wichtige Werke, wie die neue Ausgabe von Th. Nöldeke's *Geschichte des Qorâns*, konnten bei der Abfassung des Textes leider nicht benutzt werden, da sie erst nach dessen Drucklegung erschienen sind. Die Titel von Abhandlungen über Einzelfragen sind meist am Anfang der betreffenden Kapitel und Paragraphen, gelegentlich auch in Fussnoten angegeben.

Ein sehr bedeutender Teil dieser Abhandlungen stammt aus der Feder von Herrn Prof. Dr C. Snouck Hugronje, dessen Forschungen die Islām Wissenschaft so ausserordentlich viel verdankt. Seine Schriften dienten als Leitfaden nicht nur für die Einleitung, sondern auch für die meisten andern Abschnitte des vorliegenden Buches, wie man aus deren Inhalt genügend ersehen kann. Ausserdem war der erwähnte Gelehrte so liebenswürdig, mich auch persönlich mit seiner gründlichen Fachkenntnis zu unterstützen und auch diese Bearbeitung wieder ebenso wie seinerzeit die holländische im Manuskript durchzusehen. Für die vielen nützlichen Randbemerkungen, die er beigesteuert hat, ist es mir ein Bedürfnis ihm hier öffentlich zu danken.

Ebenso fanden natürlich die Bemerkungen von Prof. Dr. I. Goldziher zur ersten Ausgabe (in WZKM., 1903, XVII, 356—363) dankbare Verwertung.

Für die deutsche Übersetzung bin ich dem Privatdozenten an der hiesigen Universität und Redakteur der *Enzyklopädie*

des Islām, Herrn Dr. A. Schaade, zu aufrichtigem Dank verpflichtet, der sich auf meine Bitte um Unterstützung bei der Anfertigung einer deutschen Ausgabe aus freien Stücken erbot die ganze Übersetzungsarbeit zu übernehmen und der auch all meine nachträglichen Änderungen und Zusätze nochmals durchgesehen sowie eine Korrektur jedes einzelnen Druckbogens gelesen hat.

LEIDEN, Januar 1910. Der Verfasser.

INHALT.

EINLEITUNG.

A. Der Koran.

B. Die Überlieferung (*Ḥadīth*).

C. Die Pflichtenlehre (*Fiḳh*).

D. Die „Wurzeln“ oder Grundlagen der Pflichtenlehre (*Uṣūl al-Fiḳh*).

E. Das Gesetz (*Schar*ᶜ oder *Scharī*ᶜ*ah*).

ERSTE ABTEILUNG

Bestimmungen über Kultus und rituelle Verpflichtungen.

ERSTES KAPITEL.

Das rituelle Gebet (*Ṣalāt*).

ZWEITES KAPITEL.

Die „Wohltätigkeit“ (*Zakāt*).

DRITTES KAPITEL.

Das Fasten (*Ṣaum*) im Monat *Ramaḍān* und die übrigen periodischen Fasten- und Feiertage.

Seite.

VIERTES KAPITEL.

Die Pilgerfahrt (*Ḥaddj*).

FÜNFTES KAPITEL.

Religiöse Bräuche und Feierlichkeiten im häuslichen Leben der Muslime. Rituelle Reinheit.

ZWEITE ABTEILUNG.

Vorschriften juristischer und politischer Art.

SECHSTES KAPITEL.

Personen- und Familienrecht. Rechts- und Geschäftsfähigkeit.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Ehe.

ACHTES KAPITEL.

Erbrecht.

NEUNTES KAPITEL.

Handels- und Vermögensrecht. Verbindlichkeiten infolge von Eiden und Gelübden.

ZEHNTES KAPITEL.

Rechtspflege und Strafen.

ELFTES KAPITEL.

Vorschriften religiös-politischer Art.

Seite.

EINLEITUNG.

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 2—38 (Rev. hist. des relig., 1898, XXXVII, 2 ff., 174—189.); ders.: *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 36 ff. (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr. VI, 392 ff.); ders.: *Mekka*, II, 200—214; ders.: *De Islam*, S. 20—82 (De Gids, 1886, II, 256 ff., 454 ff.); E. Sachau, *Zur ältesten Geschichte des Muhammedanischen Rechts* (Sitz.-Ber. phil.-hist. Cl. kaiserl. Akad. der Wiss. zu Wien, 1870, LXV, 699—723); Mirza Kazem Beg, *Notice sur la marche et les progrès de la jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes* (J. Asiat., 1850, 4e Série, XV, 158—214).

A. DER KORAN.

Litteratur. Th Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*. Göttingen, 1860. H. Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*. (The Indian Antiquary, 1900, XXIX, 146 ff.; 1901, XXX, 41 ff. Auch besonders: R. Asiat. Society's Monographs, III. London, 1902). Über Muhammed: Th. Nöldeke, *Das Leben Muhammed's nach den Quellen populär dargestellt*. Hannover, 1863. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*. 1. Aufl. 3 Bd. Berlin, 1861—1865 J. Wellhausen, *Muhammed in Medina (das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe)*. Berlin, 1882. W. Muir. *The life of Mahomet*. 4 Vol. London, 1858—1861 3rd ed. London, 1894. A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. 3 Vol. Paris, 1847—48. H. Grimme, *Mohammed* (Darstell. aus d. Geb. der nichtchristl. Relig.-Gesch. no. VII, XI). Münster i. W., 1892—95; vgl. C. Snouck Hurgronje, *Une nouvelle biographie de Mohammed* (Rev. hist. des relig., 1894, XXX, 48 ff., 149 ff.). H. Grimme, *Mohammed* (Weltgesch. in Karakterbildern, herausgeg von Kampers, Merkle und Spahn). München, 1904. F. Buhl, *Muhammeds Liv*. København, 1903. G. Weil, *Mohammed der Prophet; sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1843. — Vgl. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, X, Le Coran et la Tradition. Liège, 1907.

§ 1. Bedeutung des Wortes Koran. Inhalt des Korans.

Das Wort Koran (arabisch: *al-Ḳurʾān*) lässt sich in unsrer Sprache vielleicht am besten wiedergeben mit der Umschreibung: „der zu rezitierende, heilige Text."

Zu den eigentümlichen Gebräuchen der orientalischen Christen und Juden, die auf Muhammed einen tiefen Eindruck gemacht hatten, gehörte nämlich das Rezitieren, der rhythmische Vortrag der geweihten Texte und Litaneien mit singender, lang ausgehaltener Stimme [1]). Eine oberflächliche Beobachtung des Gottesdienstes in Kirchen und Synagogen hatte den Propheten zu der Überzeugung gebracht, dieses Rezitieren (*ḳaraʾa*) sei als eine unentbehrliche Zeremonie zur Verherrlichung Gottes zu betrachten, als ein wesentlicher Bestandteil im Ritual des wahren Gottesdienstes, den er seinen Landsleuten verkündigen wollte. Das Wort Koran nun bezeichnet dasjenige, was auf diese Weise vorgetragen wird [2]).

Der Koran ist die Heilige Schrift der Muhammedaner und besteht, nach muslimischer Auffassung, aus Gottes eigenen Worten, buchstäblich so, wie sie dem Muhammed während seiner Prophetenlaufbahn zuerst in Mekka, später in Medīnah offenbart wurden.

Der Inhalt des Korans setzt sich aus sehr ungleichartigen Bestandteilen zusammen. Die ältesten Offenbarungen enthalten

---

[1]) Vgl. Snouck Hurgronje, *Une nouv. biogr. de Mohammed*, S. 29—30 (Rev. hist. des relig., o. a. O., S. 154—155).

[2]) Das Vortragen des heiligen Korantextes hat sich bei den Muhammedanern im Laufe der Zeit zu einer Kunst entwickelt, die viel Anstrengung und lange Vorbereitung erfordert, und die nach bestimmten dafür aufgestellten Regeln ausgeübt wird. Der arabische terminus technicus für das Rezitieren des Korans auf die hier bezeichnete Weise ist: *Tadjwīd*. Vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 222—224.

grösstenteils Aufforderungen zur Bekehrung, zum Glauben an Gottes Gesetz und Urteil; sie ermahnen zu einem frommen, Gott wohlgefälligen Leben, verheissen den wahren Gläubigen Glückseligkeit und drohen den verstockten Sündern und Ungläubigen mit schrecklichen Strafen im Jenseits.

Als Kern des von Muhammed gepredigten Gottesdienstes, des Islāms [1]), erscheint in den ältesten Offenbarungen: der Glaube an die Auferstehung, an den Tag des Gerichts und an die Vergeltung im Jenseits für die menschlichen Taten. Ausführlich wird sowohl das Glück der Frommen im Paradiese geschildert, wie auch die Schrecken, die der schlechten Menschen in Hölle und Fegefeuer warten. Dieser Glaube an die Auferstehung und was damit zusammenhängt, den Muhammed vor allem von den Christen entlehnt hat, bildete anfänglich die Kraft, die ihn dazu antrieb, als Bussprediger unter seinem Volke aufzustehn. Eben dieser Glaube aber war auch die beliebteste Zielscheibe für den Spott und die Angriffe der ihm feindlichen Mekkaner.

Etwas Neues zu lehren, war ursprünglich nicht Muhammeds Absicht, das geht aus dem Koran hervor. Was er den Seinen verkündigen wollte, das war, nach seiner eignen Auffassung, nichts anderes als „der" Gottesdienst, den schon vor ihm u. a. Moses den Juden, Jesus den Christen offenbart hatte. Denn von irgend einem grundsätzlichen Unterschiede zwischen Juden- und Christentum hatte Muhammed am Anfang keine Ahnung.

Beide Gottesdienste waren in Arabien schon vor Muhammeds Auftreten mehr oder weniger bekannt geworden. In der unmittelbaren Umgebung von Medīnah — damals Jathrib genannt — und im Norden davon hatten arabisch-jüdische Stämme ansehnliche Niederlassungen; und auch das Christentum hatte sich, in seiner eigentümlich-morgenländischen

---

[1]) Das arabische Wort *Islām* bedeutet: „Ergebung, Unterwerfung" (nämlich: unter Gottes Willen). Danach heisst ein Bekenner des Islams ein *Muslim*, d. h. einer, der sich auf solche Art „unterwirft".

Form, hier und da in Arabien geltend gemacht. Mönche, Klausner und Priester sind in der arabischen Litteratur jener Zeit bekannte Gestalten, und nach der muslimischen Überlieferung muss es in Arabien schon vor Muhammed Leute gegeben haben, die in dem altarabischen Kultus [1]) keine Befriedigung mehr fanden und, unter dem Einfluss christlicher und jüdischer Vorstellungen, nach höheren religiösen Idealen strebten [2]).

Beinahe ganz aus solchen jüdischen und christlichen Elementen bestand auch anfänglich die Religion, die Muhammed predigte. Nun war aber sein eignes Wissen von jenen beiden Kulten äusserst lückenhaft. So erklärt es sich, dass in den älteren Teilen des Korans gerade diejenigen religiösen Pflichten und Tugenden gepriesen werden, die äusserlich am Gottesdienst der morgenländischen Juden und Christen am meisten ins Auge fielen: vor allem die tägliche Verherrlichung Gottes durch die rituelle Gebetsübung (*Ṣalāt*), ferner das Fasten, als lobenswerte Selbstkasteiung und dazu eine bis ins äusserste getriebene Mildtätigkeit, die sich oft im Wegschenken aller „irdischen Güter" kundgab. Auch die Worte, mit denen der Koran

---

[1]) Siehe über den Gottesdienst der Araber in der Zeit vor Muhammeds Auftreten, in der sogen. arabischen Heidenzeit (*Djāhilījah*), vor allem: J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* (2. Aufl., Berlin, 1897). Alles deutet darauf hin, dass die alten Religionsbegriffe in Arabien sich in der Hauptsache nur wenig von denen anderer Völker auf gleicher Kulturstufe unterschieden. Man betete die Himmelskörper an, verehrte geweihte Steine, Bäume, Quellen und heilige Berge. Im allgemeinen herrschten jene einfachen Formen von Animismus und Fetischismus, die sich auch sonst bei verschiedenen anderen primitiven Völkern finden.

[2]) Solche Leute nannte man *Ḥanīfen*. Diesen Namen *Ḥanīf* (d. h. ein „Frommer"), wandte später Muhammed im Koran auch auf sich und die Seinen an, ungefähr in demselben Sinne wie *Muslim*; vgl. Wellhausen, a. a. O., S. 238—242; Snouck Hurgronje, *Une nouv. biogr. de Mohammed*, S. 18—24 (Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 64—70).

diese Tugenden bezeichnet, sind nicht-arabisch, sondern meistens dem jüdischen und christlichen Sprachgebrauch entlehnt.

Die *Hidjrah*[1]) schied Muhammeds 23-jährige Prophetenlaufbahn in zwei Perioden: die 13-jährige zu Mekka und die 10-jährige zu Medīnah Danach werden auch die Koran-Offenbarungen in zwei Hauptgruppen eingeteilt: die aus mekkanischer und die aus medīnischer Zeit. Diese beide Gruppen weichen nicht nur in Sprache und Stil erheblich von einander ab, sondern weisen auch starke sachliche Verschiedenheiten auf.

Zunächst änderte sich in Medīnah Muhammeds Stellung zu den Bekennern der geoffenbarten Religionen. Hatte er bisher Feinde und Jünger manchmal verwiesen auf die „Leute des Buches", fest überzeugt, das diese seine Behauptungen bekräftigen würden, jetzt wurde er völlig enttäuscht Im täglichen und unmittelbaren Verkehr mit den Juden merkte er bald, dass es diesen gar nicht in den Sinn kam, den Islām als den wahren Gottesdienst und ihn selbst als Propheten anzuerkennen Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Die Juden mussten die heftigsten Vorwürfe hören, dass sie vom wahren Wege abgewichen seien und ihre Offenbarung „verdreht" hätten. In dieser Zeit fing Muhammed an, sich den „Schriftbesitzern" gegenüber auf das zu berufen, was seinerzeit schon Ibrāhīm (d. i. Abraham, der Stammvater der Juden und Christen sowohl als auch der Araber) verkündigt hatte. Das war, nach Muhammed, die wahre Lehre gewesen, in ihrer unverfälschten

---

[1]) *Hidjrah* wird gewöhnlich mit „Flucht" übersetzt. Das Wort bedeutet jedoch im Arabischen: „jemanden im Stiche lassen, alle Beziehungen zu ihm abbrechen". Muhammed schied, nach muslimischer Auffassung, durch die *Hidjrah* aus seinem Stammesverbande aus, um fortan die Ḳuraischiten (= Mekkaner) ihrem Schicksale zu überlassen. Von irgendwelchem Flüchten aus Furcht ist dabei keine Rede. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd* (Bijdr. Inst., 1886, 5e Volgr., I, 356 ff.).

Form. Zu dieser ursprünglichen Lehre, von der Muhammeds Predigt ein genaues Abbild lieferte, mussten auch die Juden und Christen wieder zurückkehren. Hatte er also früher die Mekkaner auf die „Schriftbesitzer" verwiesen, so berief er sich nun in Medīnah seinen neuen Gegnern, eben jenen Schriftbesitzern, gegenüber auf die Lehre ihres gemeinsamen Stammvaters Ibrāhīm [1]).

Die Misshelligkeiten mit den Juden führten bald zu offener Feindschaft und endigten schliesslich mit der Vertreibung der jüdischen Stämme aus Medīnah.

Ein bedeutender Teil der zu Medīnah offenbarten Koranverse bezieht sich auf den Kampf gegen die Mekkaner und andere Glaubensfeinde, anfangs zur Verteidigung, später zugleich zur Ausbreitung des Islāms. Mit grossem Nachdruck werden die Gläubigen in diesen Offenbarungen wieder und immer wieder gewarnt, doch nicht nachzulassen, sondern mit Gut und Blut den heiligen Kampf mitzukämpfen.

Zudem mussten in der medīnischen Periode viele Dinge genauer umschrieben und reglementiert werden. Die kleine, unterdrückte, muslimische Gemeinde, einmal in Medīnah heimisch geworden, verwandelte sich bald in ein mächtiges, politisch-religiöses Staatswesen, bestehend aus stark auseinanderlaufenden, oft auch minder guten Elementen. Das zwang Muhammed zu mancherlei Anordnungen, für die in Mekka noch gar keine Veranlassung vorgelegen hatte. Dennoch wurden auch in Medīnah nur selten Bestimmungen rein gesetzgeberischer Art offenbart. Nur ausnahmsweise, wenn die Umstände ihn dazu zwangen, pflegte Muhammed Gottes Wort zu Hilfe zu nehmen zur Regelung oder Umgestaltung von Angelegenheiten, die nicht unmittelbar mit seinem Gottesdienste zusammenhingen.

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 29 ff.; ders.: *De Islam*, S. 44 (De Gids, 1886, II, 460); ders.: *Une nouv. biogr. de Mohammed*, S. 18—24 (Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 64—70).

So kommt es, dass der Koran verhältnismässig nur wenige Gesetzes-Bestimmungen enthält, und diese wenigen, die man hier und da im heiligen Buche zerstreut antrifft, sind meist zufällig, durch besondere Veranlassungen entstanden. Sie beziehen sich hauptsächlich auf Ehe- und Erbrecht, auf Straf- und Schuldrecht, auf Wucher u. s. w. Sie entsprangen im allgemeinen der Absicht, gewisse Missbräuche in Muhammeds Umgebung zu bekämpfen und nach Möglichkeit der Willkür zu steuern, der vor allem Frauen und Waisen damals in Arabien häufig preisgegeben waren. Ein abgerundetes System der Gesetzgebung enthält der Koran keineswegs.

---

§ 2. **Kodifizierung des Korans. Einteilung des Textes.**

Solange Muhammed lebte, hatte der Koran noch keine feste Gestalt. Es gab nicht einmal eine vollständige schriftliche Sammlung aller Offenbarungen. Als nun in den Schlachten nach Muhammeds Tode viele Muslime fielen, die als „Träger des Korans" bekannt waren (d. h. als Leute, die kleinere oder grössere Stücke der Offenbarung auswendig wussten), da fürchtete man, es könnten so womöglich Offenbarungen für immer verloren gehen.

Im Auftrage des ersten Chalifen, Abū Bekr, legte nun Zaid ibn Thābit, ein junger Mann, der schon dem Propheten selbst als Schreiber gedient hatte, eine schriftliche Sammlung der Koran-Offenbarungen an. Aus vorhandenen Aufzeichnungen, die man auf Papier, Palmblätter, flache Knochen und Steine geschrieben hatte, sowie nach den mündlichen Mitteilungen von Leuten, die seines Wissens Koranstücke im Gedächtnis bewahrten, brachte Zaid die zerstreuten Offenbarungen soviel wie möglich zusammen. Diese erste Sammlung war wahrscheinlich nur für den per-

sönlichen Gebrauch Abū Bekrs bestimmt und trug insofern keinen offiziellen Charakter. Womöglich bestand sie überhaupt nur aus losen Bruchstücken.

Eine offizielle Kodifizierung des Korantextes erfolgte erst unter der Regiering ᶜUthmāns, des dritten Chalifen. Jetzt wurden nicht allein alle bekannten Offenbarungen gesammelt und in feste Reihenfolge gebracht, sondern es wurde auch bestimmt, alle Muslime hätten diese Kodifizierung als die ausschliesslich gültige anzuerkennen. Den Anstoss zu diesem Unternehmen gaben wahrscheinlich Streitigkeiten über die richtige Lesung einiger Koranverse, die unter den ums Jahr 30 der *Hidjrah* (650 n. Chr.) gegen Armenien zu Felde gezogenen Muslimen ausbrachen [1]. Solche Zwistigkeiten konnten der Eintracht unter den Gläubigen leicht gefährlich werden; darum entschloss sich ᶜUthmān, einen offiziellen Text festzustellen. Wiederum wurde jener Zaid ibn Thābit mit dem Werke betraut, diesmal im Verein mit mehreren anderen Männern. Als sie mit ihrer Arbeit fertig waren, befahl ᶜUthmān alle übrigen Koransammlungen zu vernichten. Abschriften des offiziellen Textes sandte er nach den verschiedenen Provinzen des muslimischen Reiches.

Diese ᶜUthmānsche Kodifizierung ist die seitdem unverändert bis auf unsre Zeit überlieferte Fassung des heiligen Textes. An ihrer Echtheit kann man nicht zweifeln. Der Koran hat das Schicksal so mancher anderen heiligen Bücher des Orients nicht geteilt und ist vor wiederholter Abänderung und tendenziöser Umarbeitung — man denke z. B. an das Alte Testament! — bewahrt geblieben.

Ferner kann man ohne Vorbehalt annehmen, dass diese Sammlung vollständig war, wenigstens so vollständig, wie

---

[1]) Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 204; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, S. XLVII nebst den dortselbst zitierten Schriftstellern.

sich das nur erreichen liess. Die Schīʿiten haben später freilich behauptet, es sei absichtlich alles fortgelassen worden, was sich auf die besondere Heiligkeit von ʿAlī (Muhammeds Schwiegersohn) und dessen Geschlecht bezog. Doch entbehrt diese Anschuldigung der Koran-Redactoren jeder tatsächlichen Unterlage. Hätte man wirklich Verse fortgelassen oder absichtlich gefälscht, so würden in ʿUthmāns Tagen gewiss noch genug Zeitgenossen des Propheten dagewesen sein, um diese Verse aus dem Gedächtnis zu ergänzen und zu verbessern. Gerade der Umstand, dass selbst die vielen Feinde des ʿUthmān seine Koranredaction unbedingt als kanonisch anerkannt haben, ist wohl der beste Beweis dafür, dass sie so genau und vollständig war, wie man es damals nur erwarten konnte.

So besitzt die historische Kritik im Koran eine geradezu unschätzbare feste Grundlage für die Kenntnis von Muhammeds Predigt, eine Sammlung verbürgter Aussprüche, so wie sie der Prophet, wohl in derselben Form, seinen Zeitgenossen vorgetragen hat.

Die Anordnung der Offenbarungen im Koran ist ganz willkürlich. Da bei der Einteilung des heiligen Buches weder chronologische noch sachliche Gesichtspunkte Beachtung gefunden haben, so folgen Ermahnungen, Gesetzes-Bestimmungen, Erzählungen über frühere Propheten, u. a. m. in chaotischem Wirrwarr aufeinander.

Der Text ist in 114 Hauptstücke von ungleichem Umfang eingeteilt. Ein solches Hauptstück heisst *Sūrah* (ein Wort hebräischen Ursprungs, eigentlich: „Reihe“, dann auch: „eine Anzahl geschriebene Zeilen“). Schon Muhammed selbst hatte Teile der Offenbarung aufzeichnen lassen; man kann darum annehmen, dass auch der Umfang mancher *Sūrahs* bis auf seine Zeit zurückgeht. Die meisten *Sūrahs* enthalten mehrere Offenbarungen über verschiedene Gegenstände.

Die Hauptregel für die Anordnung der 114 *Sūrahs* bestand darin, dass man jedesmal die längere der kürzeren voranstellte, sodass, im grossen und ganzen, die kürzesten *Sūrahs*

die Sammlung beschliessen. Doch auch hierin ist man nicht ganz konsequent gewesen.

Jede *Sūrah* besteht aus einer gewissen Anzahl Versen. Die arabische Bezeichnung für einen solchen Vers ist *Ājah* (Mehrzahl: *Ājāt*), was eigentlich ein Wunder, ein „Zeichen" (übernatürlicher Macht) bedeutet. Gerade dadurch unterschied sich ja Muhammed in den Augen seiner Zeitgenossen von allen andern Sterblichen, dass er Gottes Offenbarung überbringen konnte. Ausdrücklich gab er zu, er sei im übrigen ein gewöhnlicher Mensch und könne ebensowenig Wunder tun als andere — vom dem einen Wunder abgesehen: dem Überbringen des göttlichen Wortes, was niemand vermochte, als er allein. In sofern konnte jeder Koranvers ein Wunderzeichen *(Ājah)* genannt werden.

[Eine andre Einteilung des Korans ist die in 30 gleiche Abteilungen zum Zwecke des Vortragens Eine solche Abteilung heisst *Djuz*ʾ.]

Bereits mehrfach ist der Koran, sei es ganz, sei es auszugsweise, in europäische Sprachen übersetzt. Doch bietet keine der vorhandenen Übertragungen durchweg die traditionelle, bei den Muhammedanern als kanonisch geltende Texterklärung -- während es freilich umgekehrt bisher auch noch keinem Übersetzer gelungen ist, ausschliesslich den vom historisch-kritischen Standpunkt aus richtigen Sinn der Koranworte wiederzugeben [1]).

---

[1]) Übersetzt ist der Koran u. a.: ins Niederländische von S. Keyzer (3. Ausg. Rotterdam, 1905) und L. J. A. Tollens (Batavia 1859); ins Deutsche von Max Henning (Reclam), L. Ullmann (Crefeld, 1840), G. Wahl (Halle, 1828) und Rückert *(Der Koran, in Auszügen übersetzt)*; ins Französische von Kasimirsky nouv. éd. Paris, 1887) und Garcin de Tassy (Paris, 1836); ins Schwedische von C. J. Tornberg (Lund, 1874); ins Englische von G. Sale (London, 1774), J. M. Rodwell (London, 1876), E. H. Palmer (Oxford, 1880) und E. W. Lane *(Selections from the Ḳurʾân.* London, 1843; sec. ed. 1879). — Siehe ferner: Chauvin, a. a. O., S. 67—106

§ 3. Exegese des Korans. Koran-Kommentare.

Die Erläuterung und Erklärung des heiligen Textes hat schon früh ein äusserst wichtiges Fach unter den geweihten Studien der Muhammedaner gebildet. Diese Wissenschaft, die Koran-Exegese, wird *ʿIlm al-Tafsīr* genannt.

Der Koran bedurfte für den Muslim in mehr als einer Hinsicht der Erläuterung. Waren doch nicht allein viele Dinge nur kurz und unvollständig angedeutet und verschiedene Worte und Ausdrücke einigermassen dunkel — gar bald stellte sich auch heraus, dass über die wahre Meinung so mancher Vorschrift eine grosse Verschiedenheit der Auffassung unter den Gläubigen möglich war.

Da man sich ferner bemühte, auf allerlei Fragen, die sich im Laufe der Zeit in muslimischen Kreisen erhoben, im Koran eine Antwort zu finden — mochte es auch für jeden vorurteilsfreien Menschen noch so klar sein, dass jener gar nichts darüber bestimmte —, so nahm die Koran-Auslegung immer mehr an Umfang zu.

Ebenso wie Muhammed selbst oft als Erklärer von Allāh's Wort hatte auftreten müssen, so nahm man nach dem Tode des Propheten mit Vorliebe dessen in der Überlieferung bewahrte Entscheidungen und Aussprüche als Richtschnur für die Koran-Interpretation. Zahlreiche Traditionen wurden über solche Äusserungen Muhammeds in Umlauf gesetzt. Daneben wurden auch wohl die zum Islām übergetretenen „Leute des Buches" zu Rate gezogen, namentlich bei der Erklärung und Ausbildung der vielen dem Judentum und Christentum entlehnten Begriffe und Erzählungen im Koran [1]).

---

[1]) Vgl. A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn, 1833; 2. Aufl. Leipzig, 1902. Im Laufe der Zeit hat mancher, früher hoch geschätzte Koran-Kommentar wegen seiner zu vielen *Isrāʾīlījāt* (den jüdischen Quellen entstammenden Erzählungen) sein Ansehen bei den Muhammedanern eingebüsst. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, S. 7 (Rev. Coloniale Intern., 1886, I, 31); ders.: *Mekka*, II, 204.

Die Koran-Kommentare, grosse wie kleine, bilden zusammen einen wichtigen Unterteil der religiösen Litteratur der Muhammedaner. Der heilige Text wird darin sowohl grammatisch und philologisch als auch mit Rücksicht auf die geweihte Geschichte, das Gesetz, die Glaubenslehre und verschiedene andere Fächer erklärt. Soviel wie möglich wird auch jedesmal die besondere Veranlassung zum Offenbaren dieses oder jenes Koranverses angegeben, und mehr oder minder ausführlich werden die Gesetzbestimmungen besprochen, die aus dem Text abgeleitet sind. Dabei werden die verschiedenen, augenblicklich oder früher gültigen Auffassungen darüber auseinandergesetzt, nebst vielen anderen Fragen, die auf diesem oder jenem Gebiet mit dem Koran zusammenhangen. Je nach ihrer besonderen Vorliebe für das eine oder andere Fach der Wissenschaft stellten sich die Kommentatoren bei der Behandlung des Stoffes auf verschiedenen Standpunkt: der eine z. B. besprach vor allem grammatische Fragen, ein andrer spezieller die juridischen Details oder auch wohl die geschichtlichen Einzelheiten. Am beliebtesten jedoch wurden diejenigen Kommentare, in denen all diese Gegenstände in gedrängter Form zusammengefasst waren.

B. DIE ÜBERLIEFERUNG (ḤADĪTH).

Litteratur. I. Goldziher, *Ueber die Entwickelung des Ḥadîth* (Muh. Stud. II, 1—274); ders: *Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern* (ZDMG., 1896, L, 465—506); M. Marçais, *Le Taqrîb de En-Nawawi, traduit et annoté* (J. Asiat. 1900, 9e Sér. XVI, 315—346, 478—531; 1901, 9e Sér. XVII, 101—149, 193—232, 524—540; 1901, 9e Sér. XVIII, 61—146), auch besonders: Paris, 1901; F. Risch, *Commentar des Izz-ea-Dîn Abu Abd-ullah über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen.* Leiden, 1885; Edward E. Salisbury, *Contributions from original sources to the knowledge of Muslim Tradition* (Journ. Amer. Or. Society. 1862, VII, 60—142); A. Sprenger, *Ueber das Traditionswesen bei den Arabern* (ZDMG., 1856, X, 1—17).

§ 4. Die Überlieferung. Methoden des Überlieferns.

Ausser dem Koran gelten nach muslimischer Auffassung auch die in fester Gestalt auf uns gekommenen Überlieferungen von Taten und Aussprüchen sowohl des Propheten selbst wie seiner einflussreichsten Anhänger für „geweihte Texte" — von minderem Rang freilich als Allāh's eignes Wort.

Was Muhammed selbst oder die tonangebenden Männer unter den ältesten muslimischen Generationen [1]) getan, befohlen oder auch nur stillschweigend gebilligt hatten, das galt, nach muslimischer Auffassung, bedingungslos als Richtschnur für Leben und Glauben. Daher die grosse Sorgfalt und Arbeit, welche die Muhammedaner auf genaues Bewahren ihrer Überlieferung verwendet haben.

Eine Überlieferung wird *Ḥadīth* genannt. Dieses Wort bedeutet zunächst „Erzählung, Mitteilung" im allgemeinen; dann auch „überlieferter Bericht, Tradition". Im besonderen heisst nun die geweihte Überlieferung der *Ḥadīth* und die Wissenschaft davon *ʿIlm al-Ḥadīth* [2]).

---

[1]) Die Genossen des Propheten heissen: *Aṣḥāb al-Nabī*; kollektiv wird die älteste muslimische Gemeinde die *Ṣaḥābah* genannt, jeder Angehörige derselben: *Ṣaḥābī*. Die 2. Generation der Muhammedaner ist als die der „Nachfolger" (*Tābiʿūn*) bekannt, die nächste als „Nachfolger der Nachfolger". Über die Frage nach der Autorität, die man später in der Theorie den einflussreichsten Männern unter den ältesten muslimischen Generationen persönlich zuerkennen wollte, siehe § 12.

[2]) Im späteren Sprachgebrauch wird die geweihte Überlieferung auch wohl als *Sunnah* bezeichnet — jedoch mit Unrecht! *Sunnah* ist vielmehr „Tradition im Sinne des Herkömmlichen (= mos)". Die *Sunnah* ist der Weg (im biblischen Sinne; vgl. „Weg des Gerechten", d. i. der Weg, den dieser zu wandeln pflegt, seine gewöhnliche Handlungsweise). — Schon in der Heidenzeit betrachteten die Araber es als eine Tugend, der *Sunnah* der Väter zu folgen. Der Islam hat diesen Begriff aus dem arabischen Heidentum übernommen, jedoch natürlich mit theologischer Umwertung. Im Islām konnte die *Sunnah*

Ein vollständiger *Ḥadīth* besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält die Namen der Personen, die nacheinander den Inhalt der Tradition überliefert haben, von dem letzten Erzähler bis auf den ursprünglichen Gewährsmann herab. Dieser Teil des *Ḥadīth* heisst der *Isnād* (oder auch *Sanad*), d. i. „die Stütze" (für die Glaubwürdigkeit des Berichtes) Der zweite Teil ist der *Matn*, d. h. „der Text", der eigentliche Inhalt der Überlieferung, in fester Form und meist ziemlich kurzgefasst.

Ursprünglich wurden die Überlieferungen durch das lebendige Wort fortgepflanzt und von den Gläubigen im Gedächtnis bewahrt. Dieses Verfahren ist Jahrhunderte hindurch bei den Muhammedanern in Ehren geblieben. Wer sich der *Ḥadīth*-Kunde widmen wollte, der ging selbst hin, um die Überlieferungen zu hören. Man unternahm bisweilen ferne Reisen, um verschiedene Gelehrte besuchen zu können. Man sammelte also selbst Überlieferungen, indem man den Vorträgen derjenigen Personen beiwohnte, die als Kenner der geweihten Tradition bekannt waren. Wenn möglich, trug der Lehrer den Text der Überlieferung mit dem gesammten *Isnād*

---

nicht länger in der Befolgung der heidnisch-vorväterlichen Satzungen bestehen. Man musste sich den Propheten und die einflussreichsten Männer der ältesten muslimischen Gemeinde zum Vorbild nehmen. Mit Recht konnten also muslimische Schriftsteller die *Sunnah* im Islām erklären als „den Weg", den man (nach der traditionellen Lehre) in Religionssachen zu wandeln pflegt. Das Gegenteil von *Sunnah* ist *Bidʿah*, d. i. Neuerung, Abweichung vom Altherkömmlichen (im theologischen Sinne also = Ketzerei). — Die orthodoxen Muhammedaner heissen Sunniten, d. i. „Leute der *Sunnah*" (diejenigen, welche die von altersher befolgte Tradition des Islāms hoch halten), zum Unterschiede von den Schīʿiten und anderen Ketzern („Leuten der *Bidʿahs*", d. i. der Neuerungen). — Der *Ḥadīth* dagegen ist die Überlieferung, im besondern die geweihte Überlieferung, die vor allem von dem handelt, was der Muslim als die *Sunnah* im Islām zu betrachten hat. Siehe ferner: Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 6 ff. (Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 6 ff.); ders.; *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 36 ff. (Bijdr. Inst., a. a. O., S 392 ff.); Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 1 ff., 11 ff.

mündlich, aus dem Gedächtnis vor, worauf die Zuhörer trachten mussten, sich das Gehörte so fest wie möglich einzuprägen. Ihrerseits eine solche Überlieferung weiter verbreitend, konnten sie dann sagen: „Ich habe von N. N. (= Name des betr. Lehrers) gehört" oder „N. N. hat mir mitgeteilt, auf die Autorität von..." u. s. w., worauf die ganze Überliefererkette folgen musste, mit dem betreffenden Lehrer beginnend und endigend mit dem ursprünglichen Gewährsmann, in vielen Fällen dem Propheten selbst oder einem seiner Zeitgenossen.

Damit nämlich eine Überlieferung als glaubwürdig betrachtet werden konnte, musste sie, nach muslimischer Auffassung, immer im Gedächtnis zuverlässiger Männer bewahrt und mündlich fortgepflanzt sein. Geschriebene Traditionen konnten auf kanonische Gültigkeit keinen Anspruch machen [1]). Nun ist freilich nicht zu bezweifeln, dass schon von Anfang an beim Lehren der Überlieferung häufig die Schrift zu Hilfe genommen wurde. Aber diese diente ursprünglich nur zur Unterstützung des Gedächtnisses, nicht zum Anlegen von schriftlichen Sammlungen. Ja, solche schriftlichen Aufzeichnungen soll man sogar absichtlich vernichtet haben, sobald man sich ihren Inhalt einmal für immer eingeprägt hatte. Trotzdem scheint das Niederschreiben der Überlieferungen schon in den ersten Jahrhunderten allgemein üblich geworden zu sein.

Machte man bei der Fortpflanzung der Tradition von der Schrift Gebrauch — sei es, dass die Hörer sich das Gehörte aufschrieben, oder auch, dass der Lehrer selbst solche Aufzeichnungen besass und sie seinen Schülern zum Abschreiben gab —, dann waren verschiedene Abarten der mündlichen Überlieferung vom Lehrer auf den Schüler denkbar. Sehr

---

[1]) Über die Bedenken, die man gegen schriftliche Festlegung der Überlieferung hegte, siehe: Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 196 ff.; von Kremer, *Culturgesch.*, I, 475 ff.; Sachau, *Zur ält. Gesch.*, S. 22 (Sitz.-Ber. W. Akad., a. a. O., S. 720); Sprenger, *Über das Traditionswesen* (ZDMG., a. a. O., S. 2).

gebräuchlich war es u. a., dass einer der Schüler seine Abschrift vorlas und die übrigen zuhörten, während der Lehrer nötigenfalls verbesserte. Auch in diesem Falle noch pflegte man von so vernommenen Überlieferungen zu sagen: „N. N. (der Lehrer) hat mir mitgeteilt . . .“ u. s. w.

Stärker war die Entartung des ursprünglichen Verfahrens in den Fällen, in denen von seiten des Lehrers die sogen. *Idjāzah* erteilt wurde, d. h. „die Zustimmung“ oder „Erlaubnis“, nämlich zur Weiterverbreitung von schriftlichen Aufzeichnungen auf seine (des „Zustimmenden“) Verantwortung hin. Hierbei wurde das Kopieren und Kollationieren Hauptsache; der mündliche Vortrag fiel meist ganz fort So verfertigte z. B. der Schüler eine Abschrift von Aufzeichnungen, die entweder der Lehrer selbst gemacht hatte oder die doch mit dessen eignen Aufzeichnungen verglichen waren, stellte diese Kopie dann dem Lehrer zwecks Nachprüfung zur Verfügung und bat schliesslich um die Erlaubnis, die in seine Abschrift aufgenommenen Überlieferungen auf Verantwortung des Lehrers weiter zu verbreiten, so als ob er sie von ihm persönlich gehört hätte.

---

§ 5. Zuverlässigkeit der muslimischen Überlieferung.

Die Mitteilungen über Muhammeds Taten und Aussprüche nahmen im Laufe der Zeit stets an Zahl und Ausführlichkeit zu. Jedoch können sie zu einem grossen Teil nicht als wirklich historische, glaubwürdige Berichte über das Leben des Propheten gelten.

Ebenso wie man zu Lebzeiten des Propheten schon mit Vorliebe diesen selbst zum Schiedsrichter in allen Streitfragen gemacht hatte, so berief man sich auch nach Muhammeds Tode noch weiterhin soviel wie möglich auf seine Aussprüche und Entscheidungen. Wer darauf seine Meinung stützen konnte, der hatte unbedingt Recht. Aber das führte nur zu bald zu absichtlicher Fälschung der Überlieferung. Zahlreiche

tendenziöse Traditionen wurden in Umlauf gesetzt, in denen man den Propheten eben das tun oder verkündigen liess, was man selbst für die richtige Handlungsweise oder Auffassung hielt. Ein grosser Teil dieser Erzählungen und dem Muhammed zugeschriebenen Aussprüche bringt offenbar nur Meinungen zum Ausdruck, die erst später in gewissen muslimischen Kreisen gangbar wurden [1]).

Welche Überlieferungen nun glaubwürdig, welche zu verwerfen seien, diese Frage musste am Anfang jede Partei, jeder Gelehrte von einigem Ansehn eigenmächtig entscheiden. Der Streit darüber wurde oft mit grosser Erbitterung geführt. Unbarmherzig schmähte einer den andern als Lügner. Erst später, nachdem allmählich die Glaubenslehre, das Ritual und die wichtigsten Einrichtungen in Staat und Gesellschaft einigermassen feste Formen angenommen hatten, konnte im Islām über den Wert und die Glaubwürdigkeit verschiedener Überlieferungen eine gewisse *communis opinio* entstehen.

Verworfen wurden solche Traditionen, die mit dem längst von der Mehrheit als feststehend Anerkannten nicht in Übereinstimmung zu bringen waren. Jedoch war die Verwerfung einer Tradition ein äusserstes Mittel, zu dem man später nur im Notfalle griff. Denn nachdem die meisten alten Streitfragen im Laufe der Zeit in diesem oder jenem Sinne entschieden waren und dadurch für die jüngeren Geschlechter das praktische Interesse verloren hatten, war man geneigt, die darauf bezüglichen Überlieferungen so viel wie möglich in versöhnlichem Geist auszulegen. Oft fand man, dass selbst einander schnurstracks zuwiderlaufende Traditionen durch eine gewisse vernünftige „Erklärung" des Inhalts sehr wohl in Übereinstimmung zu bringen waren. So

[1]) Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist das im 2. Jahrhundert von einem Muslim abgelegte Bekenntnis: „Hatten wir eine bestimmte Auffassung von einer Angelegenheit, so pflegten wir diese in die Form eines (auf Muhammed zurückgehenden) *Ḥadīth* zu kleiden" Siehe: Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 131.

kommt es, dass die späteren Traditionssammlungen ein überaus reiches Material darbieten für die historisch-kritische Untersuchung der Entwickelung des Islāms. Denn in vielen dieser Überlieferungen spiegeln sich noch deutlich die ursprünglich scharf einander gegenüberstehenden Auffassungen ab, die erst später durch künstliche Deutung mit einander versöhnt worden sind.

Je nach ihrer Glaubwürdigkeit werden die Traditionen in sogen. „gesunde“ (*ṣaḥīḥ*), „gute“ (*ḥasan*) und „schwache“ (*ḍaʿīf*) eingeteilt. Bei der Beurteilung einer Tradition pflegten die muslimischen Gelehrten allen Nachdruck zu legen auf die Glaubwürdigkeit der Überlieferer, die zusammen den *Isnād* bildeten [1]). Hierbei liefen die Meinungen freilich oft stark auseinander. Dieselbe Persönlichkeit, auf deren Berichte man sich nach Ansicht der einen Partei unbedingt verlassen konnte, galt anderen bisweilen als äusserst „schwach“ im Überliefern oder selbst als Lügner. Die Kritik an den Gewährsmännern veranlasste die Traditionskundigen zu immer neuen Forschungen, denen sie auch besondere Schriften widmeten [2]). Jedoch darf man nicht vergessen, dass die Untersuchung des *Isnād* in vielen Fällen kaum mehr als eine Formsache war. Der Form nach bestritt man die Wahrheitsliebe der Überlieferer, aber in der Tat war es meistens die Tendenz der Überlieferung, die Anstoss erregte. Den Ausschlag gab denn auch schliesslich nicht der Ruf der Gewährsmänner, sondern vielmehr der Inhalt ihres Berichtes.

Ausserdem konnten Überlieferungen, die nun einmal längst in ausgedehnten Kreisen kanonische Gültigkeit erlangt hatten, später nicht mehr allein darum angezweifelt werden, weil die Glaubwürdigkeit der Überlieferer nicht über jeden Ver-

---

[1]) Über die Unterscheidung der Überlieferungen hinsichtlich der Vollständigkeit und andrer Eigentümlichkeiten ihres *Isnād* siehe besonders: Risch, a. a. O.

[2]) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 141—145.

dacht erhaben war. Die Wahrheitsliebe verschiedener Zeitgenossen Muhammeds, z. B. des Ibn ʿAbbās und des Abū Hurairah, die zahllose, später allgemein als gültig anerkannte Traditionen in Umlauf gesetzt haben, wurde ursprünglich mit Recht von vielen heftig bestritten. Aber auf die Dauer musste ihre Autorität wohl als feststehend anerkannt werden. „Müssten wir Männer wie Abū Hurairah und andre Gefährten des Propheten für Lügner halten, dann würde ja das ganze heilige Gesetz hinfällig und man könnte wohl sämtliche Vorschriften der Pflichtenlehre anzweifeln!“ [1]) so redete man sich später heraus.

Jedenfalls bleibt doch die muslimische Überlieferung eine unschätzbare Quelle nicht allein für unsre Kenntnis der Ideen und geistigen Strömungen in den massgebenden muslimischen Kreisen der in Jahrhunderte des Islāms, sondern auch für unser Wissen über Leben und Lehre des Propheten. Denn neben vielen tendenziösen und absichtlich erdichteten Mitteilungen enthält sie zweifellos auch sehr glaubwürdige Berichte über Muhammed und seine Zeitgenossen.

---

§ 6. **Kodifizierung der Überlieferung.**

Im Laufe der Zeit haben die muslimischen Gelehrten zahlreiche Sammlungen von geweihten Traditionen zusammengestellt, die sich nicht nur durch den Umfang und die Einteilung des Stoffes, sondern auch inhaltlich von einander unterscheiden. In einigen Sammlungen wurden die Traditionen nach den *Isnāds* angeordnet, in anderen nach dem

---

[1]) Über diese Worte, die ʿUmar ibn Ḥabīb in Gegenwart des Chalifen Hārūn al-Raschīd sprach, siehe: Snouck Hurgronje *Le droit musulman*, S. 18 (= Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 18).

Inhalt [1]); manche Sammler steckten sich das Ziel, alle ihnen bekannten Überlieferungen zusammenzubringen, andre beschränkten sich auf Traditionen über ein bestimmtes Thema, oder auf eine Blumenlese aus den wichtigsten Überlieferungen.

Eine ausschliesslich gültige, offizielle Kodifizierung der Tradition, der des Korans entsprechend, ist nie zustande gekommen. Doch wurden schliesslich sechs Sammlungen, sämtlich im 3. Jahrhundert der *Hidjrah* entstanden, allgemein in der orthodox-muslimischen Welt als massgebend anerkannt. Man betrachtet sie so zu sagen als geweihte Bücher zweiten Ranges nächst dem Koran, Gottes eignem Worte. Diese Sammlungen werden meistens kurz „die sechs Bücher" *(al-Kutub al-sittah)* genannt, auch wohl „die sechs *Ṣaḥīḥs*", d. h. eigentlich die sechs „Gesunden", also die richtigen, echten oder kanonischen Sammlungen. Besonders stehen zwei davon in hohem Ansehn, die Sammlungen von al-Buchārī († 256 H. = 870 n. Chr.) und Muslim († 261 H. = 875 n. Chr.). Sie gelten bei den Muhammedanern als „die zwei" *Ṣaḥīḥs*, d. h. die beiden vorzugsweise als kanonisch anerkannten Sammlungen [2]).

Viel Gewicht legten die Sammler dieser Werke auf einen untadligen *Isnād*. Vor allem al-Buchārī und Muslim nahmen nur solche Traditionen auf, die durch eine ununterbrochene Reihe als vollkommen glaubwürdig geltender Berichterstatter überliefert waren. Übrigens bestand das Verdienst von al-Buchārī und den Verfassern der andern *Ṣaḥīḥs* nicht eben darin (wie man oft behauptet hat),

---

[1]) Eine Sammlung der ersteren Art heisst *Musnad* (d. i. „gut gestützt", eine Benennung, die ursprünglich auf die einzelne Tradition ging, in der Folge aber auf die ganze Sammlung ausgedehnt wurde), eine der zweiten: *Muṣannaf* (d. i. „redigiert"). Siehe: Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 226 ff., 231 ff.

[2]) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 254 ff. Die andern vier sind die Sammlungen von Ibn Mādjah († 273 H. = 886 n. Chr.), Abū Dāwūd († 275 H. = 888 n. Chr.), al-Tirmiḏī († 279 H. = 892 n. Chr.) und al-Nasā'ī († 303 H. = 915 n. Chr.)

dass sie zum ersten Mal entschieden, welche von den zahllosen in Umlauf gesetzten Überlieferungen die echten waren. Im 3. Jahrhundert, als „die sechs Bücher" entstanden, hatte sich ja bei einer grossen Mehrheit der Muslime über den Wert der meisten Traditionen bereits eine feste Meinung herausgebildet, die durch das persönliche Urteil von Gelehrten wie al-Buchārī und den andern Kompilatoren kaum nennenswert beeinflusst werden konnte. Ihr Verdienst bestand vielmehr darin, dass sie mit verhältnismässig grosser Vollständigkeit alles zusammenbrachten, was zu jener Zeit allgemein in orthodoxen Kreisen als echt anerkannt wurde. Für solch eine Kompilations-Arbeit waren die Umstände im 3. Jahrhundert, nachdem allmählich über die wichtigsten Fragen eine gewisse Einhelligkeit erzielt war, gerade günstig geworden. Daraus erklärt es sich auch, dass diese sechs Traditionssammlungen sich ein so grosses Ansehen in der muslimischen Welt erwerben konnten [1].

Auch nachher noch wurden von muslimischen Gelehrten viele Überlieferungssammlungen angelegt, doch bestand die Arbeit dieser späteren Traditionssammler grösstenteils im Anfertigen mehr oder minder umfangreicher Kompilationen, in denen sie den Inhalt der „sechs Bücher" (und bisweilen gleichzeitig auch anderer, ähnlicher Sammlungen von berühmten Schriftstellern) excerpirten und auf verschiedene Arten anordneten [2].

[1]) Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 12—14 (Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 12—14). Die Schīʿiten besitzen ihre eignen Traditionssammlungen.

[2]) Zur letzteren Klasse von Kompilationen gehört die Sammlung des Baghawī († 510 H. = 1116 n. Chr.), die sogen. *Maṣābīḥ al-Sunnah* (d. i. „Die Leuchten der *Sunnah*"); sie enthält eine Blumenlese von Traditionen, die mit Weglassung der *Isnāds* aus den älteren Sammlungen gezogen sind. Bekannt ist vor allem die im 8. Jahrhundert von Walī al-Dīn al-Tibrīzī verfasste Bearbeitung der *Maṣābīḥ*, betitelt *Mischkāt al-Maṣābīḥ* (die Benennung ist Koran XXIV, 35 entlehnt und wird gewöhnlich als „die Nische der Leuchten" aufgefasst), die

Für Nichtkenner des Arabischen ist bis jetzt noch nicht viel von der muslimischen Tradition in Übersetzung zugänglich [1]).

Ebenso wie zum Koran schrieben die Gelehrten auch zu den Traditionssammlungen zahlreiche Kommentare. Was oben (§ 3) über die Wissenschaft der Koran-Exegese bemerkt ist, das gilt in allen Hauptpunkten auch für die Exegese der Tradition. Ohne den nötigen Kommentar war auch der Inhalt der Traditionssammlungen für die späteren Gläubigen nicht mehr verständlich. Veraltete Worte und Ausdrücke bedurften der Erklärung; vor allem mussten viele Widersprüche gelöst oder durch „Erklärung" unschädlich gemacht werden. Dabei besprachen die meisten Kommentatoren ausführlich, welche Vorschriften man aus den Traditionen abzuleiten habe und welche auseinandergehenden Meinungen verschiedene Gelehrte in dieser Hinsicht verteidigt hatten.

C. DIE PFLICHTENLEHRE (FIḲH).

Litteratur. I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte.* Leipzig, 1884. C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von E. Sachau's „Muhamm. Recht"* (ZDMG., 1899, LIII, 125—167).

§ 7. Fiḳh und Fiḳh-Schulen.

So erwünscht auch Kenntnis der geweihten Texte an und für sich sein mochte, sie bot dem Muslim doch auf die Dauer nicht alles, was er brauchte. Abgesehen davon, dass schliesslich niemand mehr imstande war, sich ausser

von A. N. Matthews ins Englische übersetzt ist: *Mishcât ul-masābīh, or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed.* Calcutta, 1809—1810.

[1]) Ausser der in der vorigen Anm. erwähnten Arbeit von Matthews gibt es nunmehr auch eine von O. Houdas und W. Marçais veranstaltete Übersetzung von al-Buchārī's *Ṣaḥīḥ*, von der 2 Teile erschienen sind (Publications de l'école des langues orient. vivantes. Paris, 1903 und 1906).

dem Koran auch noch die beständig anwachsende Masse der Überlieferungen gehörig einzuprägen, genügte es auch nicht, nur den buchstäblichen Inhalt der Texte zu kennen. Denn es hatte sich herausgestellt, dass gerade über den wahren Sinn von vielen dieser Texte manchmal grosse Meinungsverschiedenheit möglich war. Hauptsache wurde also eine richtige Erklärung, und das Endziel des geweihten Studiums konnte nur sein: zu ergründen, was aus den Quellen abzuleiten und welche Lehre darin einbegriffen sei.

Die Wissenschaft, welche sich die Beantwortung dieser Frage zum Ziel steckt, wird der *ʿIlm al-Fiḳh* genannt. Man verstand darunter im Islām bald ausschliesslich die Wissenschaft der Pflichtenlehre[1]. Ein Gelehrter, der sich mit dem *Fiḳh*-Studium beschäftigt, heisst danach *Faḳīh.*

Die Wissenschaft des *Fiḳh* entwickelte sich anfänglich in engem Zusammenhang mit dem Studium von Koran und Tradition; sie bestand ja eben im Feststellen der Regeln der Pflichtenlehre, gemäss dem, was man aus den Texten ableiten zu müssen glaubte.

Aber allmählich wurde doch der *Fiḳh* für die grosse Mehrzahl der Gläubigen eine selbständige Sonderwissenschaft. Den

---

[1]) Ursprünglich hatte das Wort *Fiḳh* eine allgemeinere Bedeutung. Mit dem *Fiḳh* von Koran und Tradition konnte man alles meinen, was in diesen Texten über sehr verschiedene Gegenstände einbegriffen war. Besonders wurde in älterer Zeit das, was sich aus den heiligen Quellen über die Glaubenslehre und das Leben im Jenseits ableiten liess, *Fiḳh* genannt. Daher z. B. der Titel eines bekannten, dem Abū Ḥanīfah zugeschriebenen Werkchens: *Al-Fiḳh al-akbar* (d. h. der grösste, wichtigste *Fiḳh*). Es handelt über Glaubenslehre, ebenso wie eine ähnliche Abhandlung gleichen Titels, die dem Schāfiʿī zugeschrieben wird (I. Goldziher, WZKM., 1903, XVII, 362). Erst später, als vor allem praktische Fragen diskutiert wurden (z. B. wozu der Muslim verpflichtet, was ihm verboten oder erlaubt sei), da bezeichnete man mit „dem“ *Fiḳh* (ohne nähere Bestimmung) ausschliesslich die Theorien, die speziell über solche Fragen aus den geweihten Texten abgeleitet wurden, mit anderen Worten: die Pflichtenlehre.

meisten genügte es ja, wenn sie nur die Ergebnisse kannten, zu denen die Auslegung der heiligen Texte führte; die Texte selbst konnten sie schon entbehren. War doch für alle praktischen Zwecke die Pflege des *Fiḳh* an und für sich völlig genügend [1]. So wurde der *ᶜIlm al-Fiḳh* die Hauptwissenschaft des Islâms, hinter der das Studium von Koran und Tradition ganz zurücktrat.

Anfangs durfte jeder *Faḳîh* von gewisser Bedeutung sich für befugt halten, nach eignem Urteil festzustellen, was den geweihten Quellen gemäss als die wahre Lehre zu gelten habe. Man arbeitete also selbständig, und obwohl alle, wenigstens in der Hauptsache, nach denselben Methoden argumentierten, so wichen doch die praktischen Ergebnisse ihrer Untersuchungen oft erheblich von einander ab.

Diese selbständige Tätigkeit der *Faḳîhs* hat gewissermassen noch bis in das 3. Jahrhundert der *Hidjrah* fortgedauert. Aber die grosse Mehrheit der Gelehrten begnügte sich schon damals mit den Ergebnissen, zu welchen die früheren Koryphäen auf diesem Gebiete gelangt waren und glaubte sich zu selbständiger Untersuchung nicht mehr berechtigt. Auch war über die wichtigsten Fragen längst eine gewisse Übereinstimmung erzielt. Man könne sich also darauf beschränken, meinte man, sich dem System eines berühmten Meisters anzuschliessen. Das führte mit der Zeit zur allgemeinen Anerkennung einer bestimmten Anzahl von *Madhabs* (d. h. Schulen, eigentlich „Richtungen“) auf dem Gebiete des *Fiḳh* [2].

---

[1]) Vgl. was der bekannte arabische Schriftsteller al-Djâḥiẓ († 255 H. = 868 n. Chr.) hierüber bemerkt (in seinem *Kitâb al-Ḥajawân*; vgl. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 233): „Man kann wohl 50 Jahre Koran und Tradition studieren, ohne viel zu erreichen; wer sich aber einige Jahre mit dem *Fiḳh* beschäftigt, kann nach kurzer Zeit Amt und Stelle haben“

[2]) Die ältesten Anhänger dieser *Madhabs* haben sich begreiflicherweise noch oft für befugt gehalten, selbständig zu urteilen. Im 2. Jahrhundert z. B. verkündigten Abû Jûsuf († 182 H. = 798 n. Chr.)

Die Schicksale dieser *Madhabs* — ihr Aufkommen, ihre Blüte und ihr Untergang — wurden durch vielerlei, oft ganz zufällige Umstände beeinflusst. Derselbe *Madhab*, der in einem Teile des ausgedehnten muslimischen Gebiets einen grossen Aufschwung nahm und zahlreiche Anhänger gewann, blieb oft in einer andern Gegend beinahe unbekannt. Grossen Einfluss auf das Gedeihen einer *Fiḳh*-Schule hatte bisweilen die Gunst der lokalen Regierung. Wurden in einer Gegend die *Ḳāḍīs* und andern Beamten mit Vorliebe aus den Anhängern einer bestimmten Lehre erwählt, dann war das für viele ein wirksames Motiv, sich dort dieser Lehre anzuschliessen; ein Umschwung in den Anschauungen der Regierung dagegen musste die umgekehrte Wirkung haben und konnte oft die Blüte einer Schule zum Verwelken bringen. Anderswo verlor ein *Madhab* sein Ansehn z. B. dadurch, dass seine Anhänger zu weit von den eigentlichen Verkehrszentren entfernt wohnten und infolgedessen ihre Ansichten unbeachtet blieben [1].

Zu den Gelehrten, die früher einen gewissen Anhang besassen, gehörten u. a. al-Auzāʿī († 157 H. = 773 n. Chr.) und sein Zeitgenosse Sufjān al-Thaurī († 161 H. = 777 n. Chr.); ferner der besonders auch als Geschichtsschreiber berühmte al-Tabarī († 310 H. = 922 n. Chr.) [2], und Dāwūd ibn ʿAlī († 270 H. = 883 n. Chr.). Die Schule dieses letztgenannten, die sogen. *Ẓāhirījah* — d. h. die Rich-

---

und Muḥammad al-Schaibānī († 189 H. = 804 n. Chr.), die beiden berühmten Schüler von Abū Ḥanīfah, mehrmals eigne Meinungen, die von denen ihres Lehrers abwichen; trotzdem gelten sie ohne Vorbehalt als Anhänger seines *Madhab*. So erklärt es sich auch, dass öfters bei den arabischen Schriftstellern Meinungsverschiedenheit darüber besteht, ob ein Rechtsgelehrter als Anhänger eines *Madhabs* oder vielmehr als selbständiger *Faḳīh* anzusehen sei.

[1]) Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 26—28 (Rev. hist. des relig., a. a. O., S. 178—180).

[2]) Seine Schule war als die *Djarīrījah* bekannt, so genannt nach al-Ṭabarī's Namen: Ibn Djarīr (Sohn des Djarīr).

tung, die sich streng an den äusseren Sinn (*al-Ẓāhir*) der heiligen Texte zu halten behauptete — hat Jahrhunderte hindurch Anhänger behalten [1]). Aber im Laufe der Zeit verschwanden die meisten der älteren Schulen. Immerhin konnte man noch im 7. Jahrhundert von den „sechs befolgten (d. h. Anhänger zählenden) Fikh-Systemen" [2]) sprechen, bis endlich vier *Madhabs* allein übrig blieben.

---

§ 8. Die vier Fiḳh-Schulen.

Ihre Verbreitung und ihr Verhältnis zu einander.

Litteratur. H. Jansen, *Verbreitung des Islâms, mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde*. Friedrichshagen, 1897. F. Wüstenfeld, *Der Imâm el-Schâfiʿî, seine Schüler und Anhänger* (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1890, XXXVI und 1891, XXXVII). G. Flügel, *Die Classen der ḥanefitischen Rechtsgelehrten* (Abh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss., 1860, VIII, 269—358).

Die vier jetzt noch bestehenden Schulen sind:

1. Die Schāfiʿiten, so genannt nach ihrem *Imām* (d. h. Vorgänger; hier: „Haupt" der Schule) Muḥammad ibn Idrīs al-Schāfiʿī, geb. im Jahre 150 H. (= 767 n. Chr.), längere Zeit Lehrer in Baghdad und später in Ägypten, wo er 204 H. (= 820 n. Chr.) starb [3]).

Für uns Niederländer hat die Lehre der schāfiʿitischen Schule das meiste praktische Interesse, da alle Muhammedaner in Niederländisch-Indien zu diesem *Madhab* gehören. Derselbe herrscht ausserdem: in den Straits Settlements und

---

[1]) Siehe über diese Schule: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

[2]) Es waren das die vier jetzt noch bestehenden *Madhabs*, und dazu der von Sufjān und die ẓāhiritische Schule.

[3]) F. Wüstenfeld, a. a. O.; M. J. de Goeje, *Einiges über den Imâm aš-Šâfiʿî* (ZDMG., 1893, XLVII, 106—117).

den malaiischen Randdistricten des Reiches Siam; ferner in den Küstenländern von Hindustan (Malabar und Koromandel) und in Süd-Arabien (vor allem in Ḥaḍramaut), in Baḥrain am persischen Golf, in einigen zentral asiatischen Gegenden und Daghustān; auch in Deutsch-Ostafrika ist die schāfiʿitische Schule unter der einheimischen, muslimischen Bevölkerung die vorherrschende [1]).

Vor einigen Jahrhunderten war die Bedeutung der schāfiʿitischen Schule noch viel grösser. Offiziell gestützt durch die Autorität der ʿabbāsidischen Chalifen, hatte sie allmählich im Zentrum der muslimischen Lande beiweitem den Vorrang vor den anderen *Maḏhabs* gewonnen, und ihr Ansehen nahm noch stets zu, bis im Beginn des 16. Jahrhunderts n. Chr. die türkischen Osmanen-Sultane die Herrschaft an sich rissen. Diese Herrscher haben von Anfang an eine grosse Vorliebe für die Ḥanafiten gezeigt, und es ist ihrem Einfluss zuzuschreiben, wenn seit jener Zeit in allen Ländern unter türkischer Oberhoheit die ḥanafitische Schule die Oberhand gewann; wenigstens soweit es sich um Sachen handelte, bei denen Justiz oder Verwaltung beteiligt waren. Denn im Privat-Leben richtet sich die Mehrheit der Bevölkerung in Ägypten, West-Arabien und Syrien noch immer nach den Vorschriften der schāfiʿitischen Lehre, wie auch die schāfiʿitischen Fiḳh-Bücher dort noch heutzutage fleissig studiert werden. Da jedoch die aus der Türkei nach diesen Gegenden gesandten Beamten und Würdenträger alle zur ḥanafitischen Schule gehören, so nimmt dieser *Maḏhab* dort gewissermassen eine offizielle Stellung ein [2]).

2. Die Hanafiten, so genannt nach ihrem *Imām* Abū Ḥanīfah († 150 H. = 767 n. Chr.). Die ḥanafitische Schule, die ihr Ansehen in späterer Zeit, wie erwähnt,

---

[1]) Über die, ursprünglich von Holländern aus Niederl.-Indien mitgebrachten schāfiʿitischen Muslime in Süd-Afrika siehe Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 296 ff.

[2]) Vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 249 ff.; ders.: *Anzeige von Sachau's „Muh. Recht“* (a. a. O., S. 133—135).

hauptsächlich den Türken verdankte, herrscht jetzt ausser in der eigentlichen Türkei noch in allen Ländern, wo sich türkischer Einfluss fühlbar macht. Ferner ist die ḥanafitische Schule auch verbreitet in Zentral-Asien (Turkestan, Buchara, Samarkand) und in Hindustan, soweit die dortige einheimische Bevölkerung infolge der einstigen muslimischen Einfälle den Islām angenommen hat.

3. Die Mālikiten, die Anhänger des berühmten medīnischen Gelehrten Mālik ibn Anas († 179 H. = 795 n. Chr.). Diese Schule herrscht im ganzen Westen des muslimischen Gebiets, nicht allein in Marokko, Algerien, Tunis (also im sogen. *Maghrib*, d. h. „Westen", wozu ehemals auch das von den Muslimen eroberte Spanien gehörte), sondern auch fast im ganzen übrigen Afrika, soweit es bereits den Islām angenommen hat. Auch in Ägypten hat die mālikitische Schule zahlreiche Anhänger; in Ober-Ägypten (*Ṣaʿīd*) nimmt sie ungefähr dieselbe Stellung ein, wie die schāfiʿitische in Unter-Ägypten.

4. Die Ḥanbaliten, die Anhänger des *Imāms* Aḥmad ibn Ḥanbal († 241 H. = 855 n. Chr.) [1]. Dieser *Madhab* hat stets die wenigsten Anhänger gehabt und wird mit der Zeit vielleicht ganz verschwinden. Ḥanbaliten gibt es jetzt noch: vor allem in Zentral-Arabien (soweit es früher wahhābitisch war) [2], im Binnenland von ʿOmān und am per-

---

[1]) Vgl. Walter M. Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A biography of the imâm including an account of the Moh. inquisition called the Miḥna.* Leiden. 1897.

[2]) Auch die Wahhābiten selbst wollen als Ḥanbaliten gelten, und nicht mit Unrecht, da sie sich für ihre von den andern *Madhabs* abweichenden Lehren stets auf den grossen Ḥanbaliten Ibn Taimījah berufen haben (Vgl. u. a.: I. Goldziher, *Anzeige von Patton's Aḥmed ibn Ḥanbal*, ZDMG., 1898, LII, 155—160). Man könnte sie in mancher Hinsicht Ultra-Ḥanbaliten nennen, die sich einfach weigern, den sonst allgemein anerkannten Anforderungen der veränderten Lebensverhältnisse in der muslimischen Welt Rechnung zu tragen.

Diese Richtung ist sehr verbreitet in Britisch-Indien, wo man sich

sischen Golf. Im übrigen sind sie in mehr oder weniger abgelegene Gegenden und Ortschaften zurückgedrängt, die nicht an den grossen Verkehrswegen liegen. Vereinzelt kommen Anhänger dieser Richtung noch vor in Baghdad, in einigen zentral-asiatischen Städten und unter der Landbevölkerung in abgelegenen Dörfern Syriens.

Trotz aller Meinungsverschiedenheit über so manche Dinge und trotz der Erbitterung, mit der sowohl die Gründer selbst wie auch die zu ihren *Maḏhabs* gehörigen Gelehrten sich anfangs gegenseitig bekämpft haben, ist es doch niemals soweit gekommen, dass die eine *Fiḳh*-Schule die andre auf die Dauer verketzerte. Von irgend welchem grundsätzlichen Unterschied in der Auffassung war ja auch keine Rede. Es ist sogar nichts auffälliger, als gerade die grosse Einheit in Methode und Gedankengang aller Gelehrten, die sich mit der Auslegung der Texte beschäftigt haben. Der Streit ging denn auch meistens ausschliesslich um die Anwendung von übrigens allgemein als richtig anerkannten Regeln auf die besonderen Fälle, während die Art und Weise zu argumentieren und die Auffassung des zu behandelnden Stoffs bei allen dieselbe war Immerhin waren Reibungen zwischen den Anhängern verschiedener *Maḏhabs* nicht ausgeschlossen. Vor allem dort, wo andauernd Anhänger verschiedener *Imāme*

---

weniger heimlich zu ihr bekennt, als in Arabien. Doch auch hier, sowohl im Zentrum wie ausserhalb desselben, z. B. in Medīnah und Umgegend, zählt sie viele Anhänger. — Siehe über die Wahhābiten, ausser den allgemeinen Darstellungen über die Geschichte des Islāms noch: Snouck-Hurgronje, *Mekka,* I, 138 ff; ders., *Vier geschenken van Sajjid ʿOethmān* (Notul. Bat. Gen., 1893, XXX, Bijlage XIV, S. CV—CXI; u. a. über eine von Sajjid ʿUthmān gedruckte, von dem schāfiʿitischen *Muftī* zu Mekka geschriebene Widerlegung der wahhābitischen Lehre). E. Rehatsek, *The history of the Wahhabis in Arabia and in India* (Journ. of the Bombay branch of the R. Asiat. Soc, 1880, XIV) J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahhabys.* London, 1831. H. L. Fleischer, *Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pascha von Damascus* (ZDMG., 1857, XI, 427—443 = *Kleine Schriften*, III, 341 ff.).

mit einander in Berührung waren (wie z. B. in grossen Städten), kamen wohl einmal Zusammenstösse vor. Denn obgleich die gelehrten Einzelheiten der vorhandenen strittigen Fragen eigentlich ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Volkes lagen, so entstanden doch aus zufälligen Ursachen bisweilen Zwistigkeiten, und es kam dann wohl zu Tumulten und Strassengefechten, wenn nicht zu Schlimmerem [1]). Zu einer dauernden Spaltung im Islām haben solche Vorkommnisse jedoch nicht geführt.

Im Gegenteil: allmählich sind die orthodoxen Muhammedaner zu der Überzeugung gekommen, die übriggebliebene Meinungsverschiedenheit über einige weniger wichtige *Fiḳh*-Fragen sei kein Übel, sondern vielmehr etwas von Gott selbst Gewolltes Es entstand eine Überlieferung, worin man den Propheten sagen liess: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist eine Gnadenerweisung von seiten Gottes.'' Die orthodoxen Muslime bestreiten denn auch schon seit lange nicht mehr, dass die vier schliesslich übriggebliebenen *Fiḳh*-Schulen alle gleichberechtigt sind.

Übertritt von einem *Maḏhab* zu einem andern kommt selten oder nie vor, abgesehen von dem Falle, dass jemand aus seinem Geburtsland nach einer Gegend auswandert, wo

---

[1]) Vgl. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 27 (*Rev. de l'hist. des relig.*, a. a. O., S. 178). Vor allem zwischen den Lehrern in den beiden heiligen Städten einerseits und denen, die ausserhalb derselben den geweihten Studien oblagen, andrerseits, hat lange Zeit ein scharfer Antagonismus bestanden. Auch in dem neueroberten Gebiet des Islāms ausserhalb Arabiens nämlich war die Pflege der heiligen Wissenschaft zu grosser Blüte gediehen. Aber die Schulen in Mekka und Medīnah waren nun einmal die ältesten und hätten das Monopol der Wissenschaft gern für sich allein behalten wollen. So schalten sie denn die Leute aus dem ʿIrāk „Dummkopf" und „Esel" und trachteten die neuen Konkurrenten in jeder Hinsicht verdächtig und lächerlich zu machen, worauf die Gegenpartei freilich die Antwort nicht schuldig blieb. Vgl. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam*, S. 50 (= Bijdr. Instit., a. a. O., S. 406).

ein anderer *Madhab* herrscht. Auch an Orten, wo (wie in Mekka) die Anhänger verschiedener Schulen zusammentreffen, kommt ein solcher Übertritt, u. a. aus Veranlassung einer Heirat oder andrer Umstände halber, öfters vor. Die Frage, ob solch ein Übertritt eigentlich wohl theoretisch erlaubt sei, wird verschieden beantwortet; in der Praxis pflegt die Schule, zu der jemand übertritt, den Schritt zu billigen, und die andre sich weniger günstig darüber auszulassen [1]).

Auch kommt es wohl vor, dass man sich in gewissen Detailfragen nach der Lehre einer andern *Fiḳh*-Schule richtet, besonders, wenn dieser zweite *Madhab* bezüglich der betr. Angelegenheit minder strenge Anforderungen an den Gläubigen stellt. Man nennt dieses Verfahren *Taklīd*, d. h. das „mit Autorität bekleiden" einer andern Schule hinsichtlich einer besonderen Frage. Dies gilt im allgemeinen als erlaubt, wenigstens für Laien. Nur wird, um Verwirrung zu vermeiden, gefordert, dass man dann auch ordentlich alle Bestimmungen, welche die betr. Angelegenheit in ihrem vollen Umfange reglementieren, nach der Lehre dieser zweiten *Fiḳh*-Schule befolge [2]).

Bisher war nur von dem *Fiḳh* bei den rechtgläubigen Muslimen (den Sunniten) die Rede. Prinzipielle Abweichungen von der Meinung der orthodoxen *Faḳīhs* sind jedoch bei den Schīʿiten und andern, für ketzerisch geltenden Sekten nicht zu finden. Zwar haben diese letzteren allmählig ihre eignen *Fiḳh*-Bücher bekommen, die in verschiedenen Hinsichten von der orthodoxen Lehre abweichen; doch beschränken sich diese abweichenden Auffassungen

---

[1]) Die manchmal von eifernden türkischen Beamten und Gelehrten vertretene Lehre, es sei ausschliesslich der Übertritt zur ḥanafitischen Schule erlaubt, findet begreiflicherweise bei den andern *Madhabs* keine Billigung. Vgl. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"* (a. a. O., S. 134).

[2]) Vgl. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 376 ff. (*The Achehnese*, I, 344 ff.).

fast ausschliesslich auf Einzelfragen des Rituals und der Rechtslehre, und zwar solche, über die auch die orthodoxen *Madhabs* unter sich oft zu keiner Übereinstimmung gelangen konnten [1]). Betraf doch schon von Anfang an der Streit, der die Spaltung der muslimischen Gemeinde in verschiedene Parteien herbeiführte, nicht das Zeremonialgesetz noch die übrige Pflichtenlehre, sondern vielmehr die Glaubenslehre und die politische Frage, wer als der richtige *Imām* (d. h. Oberhaupt der muslimischen Gemeinde) zu betrachten sei.

---

§ 9. Die früheren Mudjtahids.

Verpflichtung aller späteren Gelehrten zum Taklīd.

Schon seit Jahrhunderten ist das in den *Fiḳh*-Schulen entwickelte Lehrsystem für alle rechtgläubigen Muhammedaner, für Gelehrte wie für Laien [2]), bindend geworden.

Nur ehemals, so meinen die Muslime, besassen die *Faḳīhs* den wahren Scharfsinn und die genügende Gelehrsamkeit, um den *Fiḳh* selbständig aus Koran und Überlieferung abzuleiten und sich darüber ein eignes Urteil zu bilden; den späteren Geschlechtern jedoch sei dies schon längst nicht mehr erreichbar.

Jene früheren Gelehrten pflegt man zum Unterschied von

---

[1]) So muss z. B. nach Auffassung der Schīʿiten, die *Adān*-Formel (d. h. „die Aufforderung zu den rituellen Gebetsübungen"; siehe § 21) die Worte enthalten: „Kommt zu dem besten der Werke!", welche die orthodoxen *Fiḳh*-Schulen darin gerade für unerlaubt halten. — Siehe ferner über die ketzerischen Schīʿiten, Zaiditen, Chāridjiten und Ibāḍiten im Kapitel XI.

[2]) Ein Gelehrter wird im allgemeinen *ʿĀlim* genannt. Auch die Mehrzahl *ʿUlamāʾ* wird bei nicht-arabischsprechenden Völkern wohl als Einzahl aufgefasst, sodass man dann in der Mehrzahl von *ʿUlamāʾs* spricht. Vgl. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 74, Anm. 3 (= *The Achehnese*, I, 71, Anm. 5). Den Gelehrten stehen die *ʿAwāmm*, die Laien, das „vulgus", gegenüber.

allen späteren als *Mudjtahids* (d. i. wörtlich: Leute, die sich bemüht haben) zu bezeichnen. Ihr Streben — das Forschen nach dem richtigen Sinn der geweihten Quellen — wird *Idjtihād* genannt, d. i. im allgemeinen: „Anstrengung, Bemühung" und hier im besonderen Sinn das Streben, um den Willen Gottes zu ergründen und demgemäss die Regeln der Pflichtenlehre zu formulieren.

Die Stifter der jetzt noch bestehenden *Madhabs* werden, freilich mit vielen anderen ihrer Zeitgenossen, zu diesen *Mudjtahids* gerechnet [1]).

Aber auch die ältesten Gelehrten der einmal gegründeten *Madhabs* betrachtete man später in gewissem Sinn noch als *Mudjtahids*, wenn auch von minderem Range, da sie doch immerhin für manche von den Meistern noch nicht entschiedene Frage neue Regeln aufgestellt hatten, weiterbauend auf den von ihren Vorgängern gelegten Fundamenten [2]). Auch diese Gelehrten waren also gewissermassen selbständig tätig gewesen. Sie werden daher als „*Madhab-Mudjtahids*" bezeichnet, zum Unterschied von den oben gemeinten, den Stiftern der Schulen und ihresgleichen, den sogenannten „unbeschränkten" oder „allgemeinen" *Mudjtahids*.

Noch eine dritte Klasse von *Mudjtahids* findet man bei den muslimischen Schriftstellern erwähnt: Über eine Menge von untergeordneten Fragen waren in jedem *Madhab* seinerzeit Ansichten und Aussprüche — vom Meister selbst wie auch von späteren zu seinem *Madhab* gehörigen Gelehrten —

---

[1]) *Mudjtahid* hatte ursprünglich eine weniger spezielle Bedeutung. Jeder, der um Gottes willen sich auf dem Gebiet des geweihten Studiums mühte (z. B. durch Auskunfterteilen an Nichteingeweihte) konnte *Mudjtahid* genannt werden. Vgl. I. Goldziher, *Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muh. Fetwās*, ZDMG., 1899, LIII, 649.

[2]) Eine Ansicht, die zwar auf einer Entscheidung des Meisters selbst (*Naṣṣ*, d. i. Text) beruht, aber erst durch spätere Gelehrte des *Madhab* verkündigt worden ist, wird in der Terminologie der *Fiḳh*-Bücher meist als ein *Wadjh* (d. h. eigentl. eine „Richtung") bezeichnet.

in Umlauf gewesen, die einander widersprachen. Man hatte also in vielen Fällen untersuchen müssen, welche von den verschiedenen überlieferten Ansichten den Vorzug verdiente und dabei „das Gewicht" der einander widerstreitenden Ansichten „gegen einander abwägen" müssen (wie die arabischen Schriftsteller das nennen), um zu entscheiden, an welche Ansicht man sich in der Schule forthin ausschliesslich zu halten habe [1]).

Auch die Gelehrten, die sich mit der Lösung dieser Fragen beschäftigt hatten, galten den Späteren noch als *Mudjtahids*, da auch diese Arbeit eine gewisse Selbständigkeit des Urteils und darum einigen *Idjtihād* erfordert hatte. Man betrachtete sie als *Mudjtahids* dritten Ranges [2]).

Schon seit lange aber hält man niemanden mehr für befugt zu solch einem selbständigen, nicht auf Entscheidungen früherer *Mudjtahids* beruhenden Urteil in *Fiḳh*-Sachen [3]). Alle Gelehrten späterer Zeiten sind nach muslimischer Auffassung nur *Muḳallids*, d. h. Leute, verpflichtet zum *Taḳlīd* (d. i. zur Anerkennung der Autorität der älteren *Faḳīhs* ihres *Madhab*). Alle sind unbedingt gebunden an die Bestimmungen der Pflichtenlehre, so wie diese in massgebender Weise von den früheren Generationen festgestellt sind. Sie dürfen zwar das umfangreiche, bewundernswerte Werk der

---

[1]) Die den Vorzug verdienende Meinung nennt man *al-Rādjiḥ*, d.h. eigentl. „die Überwiegende", die zu verwerfende dagegen *al-Mardjūḥ*, d. h. „die Überwogene". Das Abwägen der verschiedenen im *Madhab* gangbaren Meinungen heisst *Tardjīḥ al-Aḳwāl*.

[2]) Man behalte jedoch im Auge, dass diese Einteilung der *Mudjtahids* in drei Klassen erst von späteren Geschlechtern herrührt und nur als eine Äusserung ihres Urteils über die wissenschaftliche Arbeit der früheren Gelehrten gelten kann.

[3]) „Unbeschränkte" *Mudjtahids* hat es nach muslimischer Auffassung schon nach dem 3. Jahrhundert nicht mehr gegeben, und die grosse Mehrheit leugnet auch die Möglichkeit, dass unter den späteren Gelehrten noch solche zu „allgemeinem" *Idjtihād* Befugte vorkommen könnten. Vgl. Snouck Hurgronje, *Sachau's „Muh. Recht"*, a. a. O., S. 140—143.

Gelehrsamkeit ihrer Vorgänger im Notfalle hier und da ergänzen oder wenigstens genauer „erklären", aber ohne auch nur das Geringste daran zu verändern oder zu verbessern [1]).

§ 10. Unterricht im Fiḳh.

Schriften über die Pflichtenlehre.

Die Kenntnis des *Fiḳh* wurde auf dieselbe Weise verbreitet, wie die der Überlieferung. Man besuchte die Vorträge eines oder mehrerer *Fiḳh*-Lehrer und suchte sich die, gewöhnlich in der Form mündlicher Überlieferung mitgeteilten Aussprüche und Ansichten berühmter *Faḳīhs* so gut wie möglich einzuprägen. Selbst dann, wenn ein *Faḳīh* seine Anschauungen in einem Buche niedergelegt hatte, blieb dieses selbe Verfahren der mündlichen Überlieferung in Geltung, das bis auf den heutigen Tag noch immer in Ehren steht. Denn nach muslimischer Auffassung muss einem der Inhalt der *Fiḳh*-Bücher immer von einem befugten Lehrmeister vorgetragen und mündlich erklärt werden [2]).

Hoch stellt der Islām das Verdienst derer, die sich der Pflege der heiligen Wissenschaft widmen. Im besondern auch das Studium des *Fiḳh* gilt, vom religiösen Standpunkt betrachtet, als ein höchst verdienstliches Werk, für das man reichen Himmelslohn erwarten zu dürfen glaubt. Weltliche Vorteile dagegen, wenigstens Geld, meinten die *Faḳīhs* ursprüng-

---

[1]) Die Wahhābiten verkünden in dieser Hinsicht — nach dem Vorbilde Ibn Taimīyah's (vgl. I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 190) — eine entgegengesetzte Lehre. Sie halten den *Taḳlīd* stets für verwerflich. Auch bei den Schī'iten gibt es noch *Mudjtahids*. Die ihnen zuerkannte Befugnis, in religiösen Fragen auf eigne Autorität hin zu urteilen, hängt mit der schī'itischen Lehre von der Unfehlbarkeit des *Imāms* zusammen.

[2]) Vgl. Snouck Hurgronje, *Sachau's „Muh. Recht"* (a. a. O., S. 145).

lich weder für ihre Gutachten noch für den Unterricht im *Fiḳh* beanspruchen zu dürfen. Immerhin wurden ihnen Ehrenbeweise jeder Art gewöhnlich in reichem Masse zuteil.

Besonders vom 5. Jahrhundert an wurden in vielen muslimischen Ländern Akademien (*Madrasahs*) für den Unterricht in der heiligen Wissenschaft gegründet. Sowohl Fürsten wie begüterte fromme Privatleute bestrebten sich, solche Stiftungen ins Leben zu rufen und durch Schenkungen zur Blüte zu bringen. Lehrer wie Schüler fanden dort — meistens umsonst — Wohnstätte und Lebensunterhalt [1]). Die meisten dieser Einrichtungen gingen jedoch infolge schlechter Verwaltung oder unter dem Einfluss anderer ungünstiger Verhältnisse bald wieder zu Grunde.

Eine berühmte Einrichtung dieser Art war jahrhundertelang die *Madrasah* in der Azhar-Moschee zu Kairo, wo alljährlich hunderte von Leuten verschiedener Altersstufen aus der ganzen muslimischen Welt zusammenkamen, um *Fiḳh* und andre geweihte Studien zu treiben [2]).

In der letzten Zeit ist besonders Mekka das eigentliche Zentrum für alle geworden, die sich mit muslimischer Wissenschaft beschäftigen. In dieser von dem Einfluss der verhassten Christen noch gar nicht berührten heiligen Stadt zu studieren, bringt ja besonderen Segen, dem zuliebe alle mit Vorliebe dort zusammenströmen [3]).

---

[1]) Das war für fromme Leute anfangs sogar ein Bedenken gegen diese *Madrasahs*. Man fürchtete, der Unterricht in der geweihten Wissenschaft würde dort zum Broterwerb erniedrigt werden. Vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 227—232.

[2]) Über die Azhar-Moschee und die geweihten Studien daselbst siehe u. a.: E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. IX. (Language, literature and science); A. v. Kremer, *Aegypten*, II, 278 ff.; Snouck Hurgronje, in der ZDMG., 1899, LIII, 703 ff.; P. Arminjon, *Universités musulm. d'Egypte* (Rev de Paris, 1904, V, 297—320; 587—615).

[3]) Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 254. Über den Unterricht dortselbst (besonders in der grossen Moschee): *ibid.*, S. 232 ff.; ders, *Een rector der Mekkaansche universiteit*, S. 46 ff. (Bijdr. Inst., 1887,

Die Litteratur über den *Fiḳh* bei den Muhammedanern ist ausserordentlich umfangreich. Seit den ältesten Zeiten sind zahlreiche Schriften darüber verfasst, jedoch werden jetzt in der muslimischen Welt die Werke der älteren *Faḳīhs* (wie u. a. die von den Stiftern der noch bestehenden Schulen und ihren ältesten Anhängern) im allgemeinen nicht mehr studiert. Der Grund hiervon muss für jeden, der den oben skizzierten Entwickelungsgang des *Fiḳh*-Studiums ins Auge fasst, klar sein.

Von den Aussprüchen der früheren Gelehrten galt nämlich in mancher Hinsicht dasselbe wie von den Texten des Korans und der Tradition. Man durfte ihre Worte später nicht mehr nach eignem Gutdünken beurteilen, weil deren wahrer Sinn längst von neueren Autoritäten festgestellt war. Zudem waren in den älteren Werken viele Fragen noch in verschiedenem Sinne beantwortet, die nachher völlig gelöst und in massgebender Weise entschieden worden waren. An das, was die jüngsten Autoritäten in jedem *Maḏhab* als die wahre Auffassung der Lehre festgestellt hatten, war man nun einmal bedingungslos gebunden. Das musste wohl zur Folge haben, dass die älteren Werke allmählich ausser Gebrauch kamen.

So erwarben sich mit der Zeit in jedem *Maḏhab* ein oder mehrere *Fiḳh*-Bücher von verhältnismässig jungem Datum eine allgemein anerkannte Autorität und eine so hervorragende Bedeutung, dass sie die älteren Werke ganz in den Schatten stellten und allmählich verdrängten. Derartige Werke sind für die Schāfiʿiten im besondern geworden: die *Tuḥfah* (d.h. „das Geschenk") von Ibn Ḥadjar und die *Nihājah* (d.h. „das äusserste Erreichbare") von Al-Ramlī. Ein solches Ansehen geniessen diese beiden, im XVI. Jahrhundert geschriebenen Kommentare zum *Minhādj al-Ṭālibīn* (d.h. „Weg der Studierenden") von al-Nawawī († 676 H. =

5e Volgr., II, 389 ff.); G. Delphin, *Fas, son université et l'enseignement supérieur musulman.*

1277 n. Chr.), dass man sie mit Recht als die zwei Standard-Werke in der gesamten *Fiḳh*-Litteratur der heutigen Schāfiʿiten betrachten kann [1]).

Zwar haben die muslimischen Gelehrten auch seitdem nicht aufgehört, immer neue *Fiḳh*-Bücher zu schreiben, doch können diese Werke etwas Neues von irgend welcher Wichtigkeit kaum enthalten. Es sind vielmehr Kompilationen, hauptsächlich dazu bestimmt, den Inhalt der als mustergiltig anerkannten älteren Werke den studierenden Muslimen in leicht übersichtlicher Form mitzuteilen, wozu man die früheren Autoritäten sogar mit Vorliebe möglichst wörtlich anführt. Neue Auffassungen wären ja auch von vornherein als Ketzerei zu betrachten. Selbst mit Bezug auf die Einteilung der *Fiḳh*-Bücher in die gebräuchliche Anzahl Hauptstücke und hinsichtlich der Behandlungsweise des Stoffes achten sich die muslimischen Schriftsteller an das als heilig betrachtete Herkommen gebunden. Davon abzuweichen — und wäre es auch nur zum Zwecke irgend einer formellen Verbesserung — würde in muslimischen Kreisen gar keinen Beifall finden.

Bis jetzt sind noch nicht viele dieser Werke über die Pflichtenlehre übersetzt, und zwar hauptsächlich nur solche äusserst kurz gefasste Handbücher, die ausschliesslich dazu bestimmt sind, dass Anfänger sie ganz wörtlich auswendig lernen, um so einen Leitfaden für ihr weiteres Studium zu gewinnen. Auch lassen diese Übersetzungen noch in den meisten Fällen ziemlich viel an Genauigkeit und Zuverlässigkeit zu wünschen übrig. (Siehe ferner die Litteraturnachweise am Schlusse dieses Werkes.)

---

[1]) Über diese besondere Bedeutung der *Tuḥfah* und *Nihājah* für die Schāfiʿiten vgl.: Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethmân's gids voor de priesterraden besproken*, S. 5—7 (Recht in Ned.-Indië, LXIII, 726—728); ders.: *Sachau's „Muh. Recht“* (ZDMG., a. a. O., S. 142—143).

D. DIE „WURZELN" ODER GRUNDLAGEN DER PFLICHTENLEHRE. (UṢŪL AL-FIḲH.)

§ 11. Die Uṣūl-Wissenschaft. Der Koran als erste der „Wurzeln" des Fiḳh.

Wäre die muslimische Pflichtenlehre in ihrer Gesamtheit ausschliesslich aus dem Koran abgeleitet, dann hätte die Lehre von ihren „Grundlagen" sehr einfach sein können. Denn dass der Koran von Anfang an für die Muhammedaner als eine Richtschnur für Leben und Glauben gegolten hat, das ist wohl selbstverständlich. Über den göttlichen Ursprung der darin enthaltenen Gebote gab es keinen Streit. Höchstens konnte die Frage aufgeworfen werden, in wieweit Muhammed in der Tat Gottes Worte treu überbracht hatte. Aber die schnell um sich greifende Verherrlichung des Propheten sowohl als auch des Korans selbst schnitt derartige Fragen von vornherein ab. Auch wusste man später zu erzählen, wie der heilige Text wiederholt vom Propheten unter Mithilfe des Engels Gabriel mit dem himmlischen Original verglichen worden sei, sodass jede Möglichkeit von Irrtümern beim Überbringen von Gottes Offenbarung ausgeschlossen wäre.

Aber, wie schon oben bemerkt, enthielt der Koran gar nicht die genügenden Angaben, um daraus allein ein systematisches Ganzes von Vorschriften aufbauen zu können, mochte man sich auch im Ableiten von immer neuen Bestimmungen aus scheinbar nichtssagenden Koranstellen so erfindsam zeigen wie die muslimischen Gelehrten.

Die Pflichtenlehre beruhte denn auch wirklich zugleich noch auf andern Grundlagen (wie z. B. dem Vorbilde des Propheten), und mit der Zeit machte sich das Bedürfnis fühlbar, die Bedeutung dieser verschiedenen Grundlagen, der sogen. „Wurzeln" *(Uṣūl)*, denen die Lehre entsprossen war, genau theoretisch und dogmatisch zu formulieren.

Dies ist die Aufgabe der *Uṣūl*-Wissenschaft *(ʿIlm al-Uṣūl)*,

der Lehre von den „Wurzeln des *Fiḳh*", im besondern: von dem Koran, der *Sunnah* des Propheten, dem *Idjmāʿ* und dem *Ḳijās*.

Die meisten *Fiḳh*-Bücher enthalten nur beiläufig einige Angaben über die Hauptpunkte dieser Wissenschaft, indem sie der Besprechung verschiedener Vorschriften gelegentlich einige kurzgefasste Bemerkungen über deren Wurzeln hinzufügen. Damit begnügen sich viele *Faḳīhs*, ohne in die Kenntnis der Grundlagen der Lehre viel tiefer einzudringen. Jedoch gibt es darüber auch besondere Schriften, und die *Uṣūl*-Wissenschaft bildet tatsächlich für die muslimischen Gelehrten ein selbständiges Studienfach [1]).

Über den Koran als erste der vier „Wurzeln" der Pflichtenlehre ist übrigens nicht viel zu bemerken. Die Unfehlbarkeit des heiligen Buches als einer Quelle für die Kenntnis von Gottes Willen wurde im Islām von niemand angefochten. Auch war eine Überlieferung in Umlauf, worin man den Propheten erklären liess: „seine Gemeinde würde niemals abirren, solange sie festhielte an dem heiligen Buche."

Eine eigenartige Schwierigkeit hatte man jedoch bei der Auslegung des Korans zu überwinden: verschiedene Offenbarungen widersprachen einander. Über so manche Frage hatten Muhammeds Ansichten sich während seiner Laufbahn geändert und auch der Koran wies deutliche Spuren auf von diesem Entwickelungsgang in den Ideen des Propheten. Nun liess man zwar kein Mittel unversucht, um einander widerstreitende Stellen durch künstliche Deutung so gut wie möglich mit einander in Einklang zu bringen, aber manchmal war eine solche Lösung doch unmöglich.

In diesen Fällen blieb nichts andres übrig, als anzunehmen,

---

1) Im Gegensatz zu ihren „Wurzeln" nennt man die Pflichtenlehre selbst auch *al-Furūʿ*, d. h. die „Verzweigungen". Spricht man von den beiden *Uṣūl*'s (*al-Uṣūlāni*), so meint man damit die *Uṣūl al-Fiḳh* (d. h. die Grundlagen des *Fiḳh*) und die *Uṣūl al-Dīn* („Wurzeln der Religion").

Allāh's Wille habe sich geändert und eine spätere Offenbarung habe die frühere aufgehoben. Der aufgehobene Vers wurde *al-Mansūch*, der aufhebende *al-Nāsich* genannt. An der Möglichkeit solch einer Aufhebung liess sich nicht zweifeln, denn sie wurde im Koran selbst zugegeben. Schon zu Lebzeiten Muhammeds war es nicht unbemerkt geblieben, dass verschiedene Offenbarungen einander widersprachen. Das hatte zuweilen sogar dermassen Anstoss erregt, dass Allāh's eignes Wort eingreifen musste, um den aufkommenden Zweifel an Muhammeds Autorität zu beschwören. Daher die Offenbarungen, in denen ausdrücklich die Möglichkeit zugegeben wurde, dass Koranverse durch andre ersetzt werden konnten [1]).

---

§ 12. Die Sunnah als zweite der „Wurzeln" des Fiḳh.

Unter *Sunnah* als zweiter der „Wurzeln" oder Grundlagen des *Fiḳh* ist die „*Sunnah* des Propheten" (*Sunnat al-Nabī*) zu verstehen, d. h. der Weg, den Muhammed zu gehen pflegte, seine gewöhnliche Handlungsweise.

Nach dem späteren System umfasst die *Sunnah* des Propheten jedoch nicht allein: 1. dessen eigne Handlungsweise, sondern auch: 2. diejenige, die er anderen vorschrieb oder: 3. auch nur bei anderen sah, ohne sie zu missbilligen. Denn letzteres glaubte man mit stillschweigender Billigung gleichsetzen zu können.

---

[1]) Man vergleiche Koran, II, 100: „Wenn wir einen Vers aufheben oder in Vergessenheit bringen, so ersetzen wir ihn durch einen besseren oder gleichwertigen; — weisst du denn nicht, dass Gott die Macht hat zu allem?" und XVI, 103—104: „Wenn wir einen Vers durch einen andern ersetzen — Gott weiss doch am besten, was er (als Offenbarung) niedersendet! —, dann sprechen sie: „Du denkst dir nur etwas aus!"; die meisten von ihnen sind ja unwissend . . . ." u. s. w. — Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 41—43.

Nach diesen verschiedenen Arten, auf welche die *Sunnah* des Propheten sich kundgegeben hatte, unterschied man drei Elemente der *Sunnah*: 1. Muhammeds Aussprüche, Entscheidungen oder Befehle (*Ḳaul*, d. i. das Sprechen), 2. Muhammeds Handlungen und Taten (*Fiʿl*, d. i. Handlungsweise), 3. seine stillschweigende Billigung dessen, was andre taten (*Sukūt*, d. i. das Schweigen; oder *Taḳrīr*, d. i. das Bestätigen, Billigen).

Das vom Propheten auf diese Weise gegebene Beispiel erhielt mit der Zeit im Islām die Geltung einer ebenso zuverlässigen Richtschnur für den Gläubigen, wie der Koran selbst. Aus Muhammeds *Sunnah*, so glaubte man, konnte man Gottes Willen ebenso gut kennen lernen (wenn auch auf indirektem Wege), wie unmittelbar aus Allāh's eignem Wort.

In der Praxis hat diese Auffassung zweifellos von Anfang an gegolten, lange bevor die Gültigkeit von Muhammeds *Sunnah* theoretisch formuliert war. So war z. B. im Koran zwar die tägliche Verherrlichung Gottes durch die *Ṣalāt* vorgeschrieben, aber nicht das dabei zu beobachtende Ritual. Was war nun natürlicher, als dass man die Weise, auf die der Prophet hierbei seiner Gemeinde voranging, als das hierfür gültige Gesetz ansah und wer durfte zweifeln, dass Gottes Gesandter befugt gewesen sei, die von ihm überbrachten Befehle Gottes auch durch sein Beispiel zu erläutern?

Freilich geht aus der Geschichte (wie wir sie aus den ältesten Bestandteilen der muslimischen Tradition kennen) unzweideutig hervor, dass der Prophet in den Augen seiner Zeitgenossen noch keineswegs „unfehlbar“ war, ja, dass er sich sogar mehrmals scharfe Kritik von seinen Anhängern gefallen lassen musste. Auch später, nach dem Tode Muhammeds, kam es anfangs noch vor, dass man gewisse Gebräuche und Freiheiten, die der Prophet doch ausdrücklich den Seinen zugestanden, oder für die er sogar selbst das Beispiel gegeben hatte, rundweg missbilligte als tadelnswerte und einer ernsten Auffassung des Glaubens zuwiderlaufende Schwächen.

Muhammed selbst hatte nur verlangt, dass man ihn als den Überbringer von Gottes Offenbarung anerkenne. Dass er im übrigen ein Mensch sei „gleich anderen", das gab er mehrmals ausdrücklich zu. Man vergleiche z. B. Koran XVIII, 110 und XLI, 5. Einmal, als er der Gemeinde vorbetete, war er aus Versehen etwas abgewichen von dem Zeremonial, das er gewöhnlich dabei beobachtete. Darauf aufmerksam gemacht, hatte der Prophet sich noch zweimal niedergeworfen, um sein Versäumnis wieder gut zu machen, und gesagt: „Ich bin nur ein Mensch wie ihr. Auch ich kann etwas vergessen. Wenn ich etwas vergesse, dann macht mich darauf aufmerksam" u. s. w. [1]).

Aber im späteren System konnte man dies nicht mehr zugeben. Die Lehre stützte sich nun einmal zu einem sehr grossen Teil auf Muhammeds *Sunnah;* also musste es auch über allen Zweifel erhaben sein, dass diese *Sunnah* in jeder Hinsicht ein Vorbild für Muhammeds Gemeinde lieferte. Wären ja bei dem Propheten Versehen und Versäumnisse nicht ausgeschlossen gewesen, wer konnte dann dem Gläubigen dafür bürgen, dass er Muhammed nicht vielleicht auf Irrwege folgte? So entwickelte sich, als eine notwendige Ergänzung zu der Autorität des Korans, das Dogma von der Unfehlbarkeit der *Sunnah* Muhammeds.

Beweise für diese Unfehlbarkeitslehre finden die Muslime u. a. in den Koranstellen, wo befohlen wird, dem Gesandten Gottes zu gehorchen; hat doch Gott in diesen Offenbarungen ausdrücklich Muhammeds *Sunnah* bestätigt und sein Beispiel für die Muslime sanktioniert [2]). Ausserdem liess man später

---

[1]) Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 40 (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr., VI, 396); vgl. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 82, Anm. 3.

[2]) Auch Koran III, 29, XXXIII, 21 und LIII, 3 werden als Beweisstellen für die Autorität von Muhammeds *Sunnah* herbeigezogen. Dass diese Koranverse, vom historischen Standpunkt aus betrachtet, für die Theorie der Unfehlbarkeit von Muhammeds Beispiel nichts beweisen, bedarf wohl keiner ausdrücklichen Darlegung.

Muhammed selbst in den sogen. „Abschiedsreden“, die er nach der Überlieferung bei seiner Pilgerfahrt im Jahre 10 der *Hidjrah* gehalten hatte, bereits mit Nachdruck die Lehre verkündigen: „Meine Gemeinde wird nicht abirren, wenn sie nur festhält an Allāh's Buch und an meiner *Sunnah*“ [1]).

Immerhin liess es sich auch später nicht abstreiten, dass Muhammeds Beispiel nicht in jeder Hinsicht massgebend sein konnte. Offenbar hatte Gott seinem Gesandten gelegentlich besondere Freiheiten vergönnt (z. B. in Bezug auf die gesetzlich erlaubte Zahl Frauen), die der Islām seinen Bekennern nicht zugestand. Diese Fälle werden im späteren System als *Chaṣā'iṣ* bezeichnet, d. h. als „spezielle“ Vorrechte, die ausschliesslich dem Propheten zukamen [2]).

Viele Überlieferungen über Muhammeds *Sunnah* galten zwar allgemein als durchaus echt, standen aber doch zu einander im Widerspruch. Man stiess hier also auf dieselbe Schwierigkeit wie bei der Auslegung des Korans, und auch die Lösung war ganz analog: man nahm an, dass ein späterer Ausspruch des Propheten einen früheren ungültig machen konnte. Die den letzten Ausspruch enthaltende Überlieferung galt dann als die „aufhebende“ (*al-Nāsich*), die ihr widerstreitende als die „aufgehobene“ (*al-Mansūch*). Man nahm sogar die Möglichkeit an, dass auch eine Koran-Offenbarung in gleicher Weise durch spätere, ihr zuwiderlaufende Handlungen oder Aussprüche des Propheten abgeändert oder sogar aufgehoben sei [3]).

---

1) C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, S. 143—146.

2) Die Lehre von der Unfehlbarkeit (*'Iṣmah*) des Propheten wird auch in den Werken über die Glaubenslehre behandelt; vgl. z. B. *Mawāḳif*, ed. Sörensen, S. 218 ff.

3) Vgl. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 42 ff. (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr., VI, 398 ff.); Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 20. — Koran II, 176 z. B. befiehlt dem Gläubigen, seinen Eltern und nächsten Blutsverwandten stets etwas im Testament zu vermachen. Später soll Muhammed jedoch gesagt

Die *Sunnah* als zweite Wurzel des *Fiḳh* umfasst nach muslimischer Auffassung nur die *Sunnah* des Propheten, nicht aber die Handlungen und Aussprüche seiner Gefährten. Immerhin hat auch die *Sunnah* vieler tonangebender Männer aus Muhammeds Umgebung anfänglich grossen Einfluss auf die Entwickelung des Islāms ausgeübt. Auch ihr Beispiel galt als nachahmenswert. „Meine Gefährten sind wie die Sterne", konnte man daher Muhammed in einer Tradition sagen lassen, „nach wem von ihnen ihr euch richten mögt, stets werdet ihr euch auf dem rechten Wege befinden; folgt auch denen, die nach mir kommen." Es konnte ursprünglich für die Gläubigen kaum minder wichtig sein, zu wissen, wie z. B. Abū Bekr oder ʿUmar mit ihren einflussreichen Ratgebern etwaige Fragen bezüglich der religiösen Abgaben, der Beuteverteilung oder des Familienrechts gelöst hatten, als derartige, durch den Propheten selbst getroffene Entscheidungen zu kennen. Die Traditionssammlungen enthalten denn auch zahlreiche Überlieferungen über Handlungen und Aussprüche der berühmten Männer aus den ältesten Zeiten des Islāms, und viele Bestimmungen der Pflichtenlehre gründen sich ausschliesslich auf die *Sunnah* von Muhammeds Gefährten.

Theoretisch konnte man aber später dem persönlichen Urteil fehlbarer Menschen keine massgebende Geltung zuerkennen. Dem späteren System zufolge bilden also die individuellen Handlungen und Aussprüche der ältesten „Gefährten" und „Nachfolger" keine selbständige Grundlage der Pflichtenlehre; ihre *Sunnah* darf nur in soweit berücksichtigt werden, wie sie mit der des Propheten für übereinstimmend anzusehen ist [1]).

---

haben: „Allah hat (durch die Regelung des Erbrechts, im Koran) für jeden Erbberechtigten ein Erbteil festgestellt; darum ist eine testamentarische Verfügung zu Gunsten eines Erben ab intestato ungültig". Durch diesen Ausspruch des Propheten hielt man Koran II, 176 für aufgehoben.

[1]) Oder auch in soweit, als aus der Überlieferung über die *Sunnah*

§ 13. Der Idjmā^c oder die übereinstimmende Meinung der Gelehrten.

Unter dem *Idjmā^c* — d. h. dem consensus, der dritten Grundlage des *Fiḳh* — ist zu verstehn: „die übereinstimmende Meinung aller gleichzeitig in einer gewissen Periode lebenden muslimischen Gelehrten“ [1]).

Waren die Gelehrten hinsichtlich einer Angelegenheit zu allgemeiner Übereinstimmung der Meinungen gelangt, so galt dies später als ein unbestreitbares Argument (*Dalīl*) für die Richtigkeit dieser Anschauung und als eine dritte, sichere Grundlage für die muslimische Pflichtenlehre. Solch eine Einhelligkeit brauchte nicht schon von alters her im Islām geherrscht zu haben; es war ausreichend, glaubte man, wenn es nur feststand, dass zu irgend einer Zeit alle Gelehrten über die betr. Frage einer Meinung gewesen waren, mochten auch vorher die Ansichten darüber weit auseinandergegangen sein. War einmal die erwünschte Einstimmigkeit erzielt, dann waren fortan alle späteren Geschlechter an diesen *Idjmā^c* gebunden, und kein Muslim konnte sich mehr befugt glauben, eine dem widersprechende Meinung zu verkündigen. Wäre doch solch eine abweichende Anschauung von vornherein als ketzerische Irrlehre zu betrachten [2]).

---

der ältesten Muslime hervorgeht, dass diese in irgend einer Frage alle einstimmig geurteilt haben. Über diese Meinungseinheit (*Idjmā^c*) siehe § 13.

[1]) *Idjmā^c* ist nicht zu verwechseln mit *Djamā^cah*. Diese beiden Worte sind nicht Synonyma, wie oft behauptet worden ist. *Djamā^cah* ist die geschlossene Mehrheit der Muslime im Gegensatz zu den Ketzern, die sich als Abtrünnige von der Gemeinde scheiden. Daher werden die Sunniten oft „Leute der *Sunnah* und *Djamā^cah*“ genannt, d. h. solche, die sich nach dem Herkommen richten und zur orthodoxen Mehrheit gehören.

[2]) Ebenso wie man die *Sunnah* Muhammeds nach drei Äusserungsformen (siehe S 42) einteilte, so unterschied man auch drei Arten von *Idjmā^c*, je nachdem dieser sich kundgegeben hatte in: 1. aus-

Dieses Dogma von der Unfehlbarkeit des *Idjmā*ᶜ hat sich im Islām erst im Laufe der Zeit herausgebildet. Ursprünglich konnten sich viele nicht zu einer Auffassung bequemen, die der übereinstimmenden Meinung einer gewissen Anzahl „fehlbarer" Menschen bindende Autorität in religiösen Fragen zuerkennen wollte, und auch unter denen, die gegen diese Theorie zwar kein prinzipielles Bedenken hegten, liefen die Meinungen doch wieder weit auseinander, sobald es auf die praktische Anwendung dieser Lehre ankam. So gab es ehemals Muslime, die nur den *Idjmā*ᶜ der *Ṣaḥābah*, also den consensus der ältesten Gemeinde, für massgebend erklären wollten. Die *Ṣaḥābah* war nun einmal ein von Gott besonders begnadetes Geschlecht gewesen, da ihnen der Segen zu teil geworden war, gleichzeitig mit dem Propheten zu leben [1]. Andre wieder wollten nur den „*Idjmā*ᶜ der beiden heiligen Städte" berücksichtigen. Mekka und Medīnah waren ja von alters her das Zentrum des geistigen Lebens im Islām gewesen. Vor allem Medīnah galt als die auserkorene Stadt, wo die *Sunnah* des Islāms in ihrer reinsten Form bewahrt wurde. Aber mit der Zeit musste auch das Urteil der *Faḳīhs* im neuen Gebiet des Islāms wohl dem der Lehrer in den heiligen Städten gleichgestellt werden, sodass man schliesslich unter *Idjmā*ᶜ die gemeinschaftliche Überzeugung aller befugten Gelehrten verstand.

Diese Lehre von der Unfehlbarkeit des *Idjmā*ᶜ aller innerhalb gewisser Zeitgrenzen lebenden Gelehrten stützte man später hauptsächlich auf eine Überlieferung, der zufolge der Prophet gesagt haben soll: „Niemals wird meine Gemeinde einer Meinung sein in einem Irrtum".

---

gesprochenen Meinungen (*Idjmā*ᶜ *al-Ḳaul*), 2 Handlungen (*Idjmā*ᶜ *al-Fiᶜl*) oder 3. stillschweigender Billigung des Üblichen (*Idjmā*ᶜ *al-Sukūt* oder *Idjmā*ᶜ *al-Taḳrīr*).

[1]) Zu denen, welche nur dem *Idjmā*ᶜ der *Ṣaḥābah* massgebende Geltung zuerkennen wollten, gehörten vor allem die Zahiriten; vgl. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 34.

Schon Muhammed selbst hätte die Gläubigen also auf dreierlei hingewiesen, um sie vor dem „Abirren" zu behüten: an „Allāh's Buch" und an der „*Sunnah* seines Gesandten" festzuhalten, aber zugleich auch „dem *Idjmā*ᶜ der muslimischen Gemeinde" zu folgen, der Gemeinde nämlich, wie sie in einer bestimmten Periode durch ihre Gelehrten vertreten gewesen war. Ausserdem berief man sich auch wohl auf Koranstellen, z. B. auf Koran IV, 115, worin „denen, die sich vom Propheten abwenden und dem Wege der Gläubigen nicht folgen", ausdrücklich Strafe angedroht wird. Denn daraus, meinte man, folgte, dass der „Weg der Gläubigen", d. h. die *communis opinio* der muslimischen Gemeinde eine ebenso untrügliche Richtschnur sei, wie die *Sunnah* des Propheten [1]).

Die grosse Bedeutung des *Idjmā*ᶜ für das System des *Fiḳh* kann kaum genug betont werden [2]).

Zunächst bildete der *Idjmā*ᶜ die Grundlage für viele Vorschriften der Pflichtenlehre, die weder aus dem Koran noch aus Muhammeds *Sunnah* hervorgingen. So gab es Einrichtungen, wie z. B. das Chalifat, die ohne Zweifel längst integrierende Bestandteile des Islāms geworden waren, die aber, da sie erst nach Muhammeds Tode entstanden waren und von der *Ṣaḥābah* stammten, keine andre Grundlage haben konnten als den *Idjmā*ᶜ.

Vor allem aber ist die Bedeutung des *Idjmā*ᶜ darin zu suchen, dass nach muslimischer Auffassung tatsächlich die ganze Pflichtenlehre, so wie sie sich im Islām entwickelt hat, ihre Autorität dem *Idjmā*ᶜ verdankt.

Zwar waren ohne Zweifel Koran und Überlieferung ursprünglich die Hauptquellen der Pflichtenlehre gewesen; die

---

1) Die Autorität des *Idjmā*ᶜ wird von den Wahhābiten nicht anerkannt.

2) Siehe: Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, S. 15 (Rev. hist. des relig., a. a. O.) und viele andre Schriften desselben Verfassers, der stets mit grossem Nachdruck auf den Wert des *Idjmā*ᶜ hingewiesen hat.

massgebende Geltung dieser Lehre beruhte ja gerade darauf, dass sie aus den geweihten Texten abgeleitet war. Aber es hatte sich doch herausgestellt, dass über den wahren Sinn vieler Stellen in Koran und Tradition grosse Meinungsverschiedenheit möglich war. Darum war im späteren System eine neue Autorität nötig, um dem Gläubigen darüber Sicherheit zu geben, dass die aus den Quellen abgeleitete Lehre wirklich die wahre sei.

Dieses Bedürfnis nach einer unbedingt zuverlässigen Erklärung von Gottes Willen wurde nun befriedigt, als neben Koran und *Sunnah* noch der *Idjmā*ᶜ als dritte Grundlage der Pflichtenlehre anerkannt war. Denn sobald jetzt alle *Faḳīhs* einmal dieselbe Auffassung von einer Textstelle gewonnen und alle dieselben *Fiḳh*-Regeln daraus abgeleitet hatten, so war diese Lehre fortan unanfechtbar. Ihre Autorität beruhte dann eigentlich nicht mehr unmittelbar auf Koran oder *Sunnah*, sondern vielmehr auf der dritten Grundlage, dem *Idjmā*ᶜ der Gelehrten. In demselben Masse nun, wie im Laufe der Zeit über eine stets anwachsende Zahl von Fragen allgemeine Übereinstimmung der Ansichten erzielt wurde, gewann auch der *Idjmā*ᶜ als Grundlage des *Fiḳh* eine immer grössere Bedeutung.

Zwar blieb auch später noch über viele Fragen ein Rest von Meinungsverschiedenheit bestehen. Aber das galt dem Muslim, wie bereits bemerkt, sogar als eine Gnadenerweisung von seiten Gottes Folgte doch daraus, dass über diese Punkte tatsächlich verschiedene, sowohl strengere wie mildere Auffassungen verteidigt werden konnten Denn dass die Lehre eines jeden der vier *Madhabs* mit dem Willen Gottes übereinstimme, das wurde schliesslich von orthodoxen Muslimen nicht mehr bestritten. In diesem Sinne kann man also behaupten, dass für den Muslim die Gültigkeit der ganzen Pflichtenlehre, selbst in Bezug auf Einzelfragen, über die jeder der 4 *Madhabs* verschieden urteilt, auf der unfehlbaren Autorität des *Idjmā*ᶜ beruht.

§ 14. Der **K i j ā s** oder Analogie-Schluss und die sonstigen „Argumentierungs-Methoden“.

Der *Ḳijās* (wörtlich: „das Abmessen“, d.h. der Analogie-Schluss) gilt als die vierte Grundlage der Pflichtenlehre.

Unter *Ḳijās* ist zu verstehen: die Anwendung einer in Koran oder Überlieferung mit Bezug auf einen besonderen Fall (oder eine besondere Gattung von Fällen) gegebenen Vorschrift auf andere gleichartige, aber im Text nicht ausdrücklich genannte Fälle, und zwar auf Grund einer gewissen Analogie, die nach dem Urteil des Texterklärers die Zusammenfassung dieser verschiedenen Fälle unter eine Rubrik notwendig macht. Der *Ḳijās* besteht also, nach der eigenartigen Umschreibung in der Kunstsprache der muslimischen Gelehrten, in: „der Übertragung einer Vorschrift von der Wurzel (d.h. dem ausdrücklich in den geweihten Quellen formulierten Fall) auf einen Zweig (einen neuen, nicht im Text genannten Fall).“

So war z.B. in den Traditionen bezüglich des koranischen Wucherverbotes nur von Wuchergeschäften mit Gold, Silber, Weizen, Gerste, Datteln und Rosinen die Rede. Wenn nun die *Faḳīhs* annahmen, dass nicht allein diese sechs ausdrücklich in der geweihten Überlieferung erwähnten Arten des Wuchers, sondern, nach Analogie davon, auch die Wuchergeschäfte mit andern Wertsachen oder Nahrungsmitteln verboten seien, dann war dies eine Anwendung des *Ḳijās* und die so in die Pflichtenlehre aufgenommene Vorschrift stützte sich auf die vierte Grundlage des *Fiḳh*: den Analogie-Schluss.

Dass diese Methode der Textauslegung nun im späteren System zu einer besondern „Wurzel“ der Pflichtenlehre erhoben wurde, das lässt sich nur aus historischen Gründen erklären.

Ganz zu vermeiden war der Analogie-Schluss beim Ableiten der Pflichtenlehre aus den geweihten Quellen nie gewesen. Jeder Gelehrte hatte ihn seiner Zeit mehr oder minder

anwenden müssen. Aber gerade die Frage, in welchem Masse man bei Feststellung der Pflichtenlehre sich auf die fehlbare menschliche Logik verlassen dürfe, hatte einen hartnäckigen Streit hervorgerufen, um dessentwillen im Islām längere Zeit die sogen. „Leute der Tradition" und die „Leute des *Ra'j*" (d.h. „der eignen Einsicht") einander scharf gegenüberstanden. Die „Männer der Tradition" gehörten zu den Kreisen, in denen man sich rühmte, ausschliesslich das überlieferte Textmaterial zu studieren und stets dem Wortlaut der geweihten Schriften treu zu bleiben. Jede „Folgerung" pflegte man hier als eine Erfindung des Teufels zu bezeichnen, die nur zur Verfälschung der Lehre leiten könne. Den „Männern des *Ra'j*" warf man vor, dass sie willkürlich und nach eignem Gutdünken die Pflichtenlehre aus den geweihten Texten ableiteten. Iblīs, der Satan, so behauptete man, war der erste gewesen, der sich ein derartiges „Folgern" hatte zu Schulden kommen lassen. Sogar den Propheten selbst liess man bereits ausdrücklich den *Ḳijās* und *Ra'j* verwerfen [1]).

Mit der Zeit jedoch wurde die Gültigkeit des *Ḳijās* bei den Orthodoxen allgemein anerkannt. Übrigens hatte der Streit von Anfang an mehr die Form als das Wesen der Sache betroffen und war oft nicht viel mehr gewesen als ein Streit um Worte; denn auch diejenigen, die sich in der Theorie heftig gegen jede Analogie und Folgerung erklärt hatten, waren in der Praxis doch wiederholt gezwungen gewesen, beim Ableiten von Gesetzesvorschriften aus den geweihten Quellen den *Ḳijās* anzuwenden, wenn auch vielleicht in etwas andrer Form oder wenigstens unter anderm Namen [2]).

---

[1]) Vor allem die Ẓāhiriten, die nach ihrer eignen Behauptung sich ausschliesslich an den „äusseren Sinn" (*al-Ẓāhir*) der Schriften hielten, wollten von irgend welchen Analogie-Schlüssen (*Ra'j* und *Ḳijās*) nichts wissen. Siehe: Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 3 ff.

[2]) So leiteten z.B. auch die Ẓāhiriten zwar gewisse Folgerungen durch Argumentieren aus den Textstellen ab, behaupteten dann aber,

Da aber der *Ḳijās* ursprünglich Anstoss erregt hatte, so musste später wohl die bei den rechtgläubigen Muslimen allgemein anerkannte Gültigkeit solcher Analogie-Schlüsse nachdrücklich betont und mit Beweisgründen gestützt werden. Es gab nun einmal verschiedene Vorschriften, die ausschliesslich auf dem *Ḳijās* beruhten und die sich nur durch die Annahme verteidigen liessen, der Analogie-Schluss sei erlaubt, ja selbst Pflicht. Aber dann erforderte die Logik des Systems, dass auch der *Ḳijās* unter die unbedingt sicheren Grundlagen des Gesetzes aufgenommen werde. Zu diesem Zwecke berufen die Muslime sich bisweilen auf Stellen in Koran und Tradition, aus denen die Notwendigkeit hervorgehen solle, in gewissen Fällen den *Ḳijās* anzuwenden [1]). Allgemeiner verbreitet jedoch (und vom historischen Standpunkt betrachtet gewiss auch richtiger) ist die Annahme, dass die Gültigkeit des *Ḳijās* einfach auf dem *Idjmā*ʿ beruhe.

Im übrigen konnte man dem *Raʾj*, der individuellen Meinung, im allgemeinen keine Autorität zuerkennen. Immerhin hat es doch noch einige weitere „Argumentierungs-Methoden" gegeben, die in manchen Kreisen als *Uṣūl al-Fiḳh* galten Dazu gehören der sogen. *Istiḥsān* (d.h. etwas für *ḥasan*, d. i. gut, halten) und der *Istiṣlāḥ* (d.h. meinen, dass etwas *ṣāliḥ* sei, d. i. im allgemeinen Interesse liege oder am besten passe) [2]).

Beide Methoden, sowohl der bei den Ḥanafiten gebräuch-

---

das Ergebnis, zu dem sie gekommen, sei in der Tat schon in den Worten des Textes inbegriffen (*mafhūm*), also nicht durch Argumentieren erzielt. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von I. Goldzihers „Die Ẓâhiriten"* (Litt.-Bl. für orient. Phil., I, 421—425).

[1]) Als Beweisstellen müssen u.a. dienen Koran IV, 62 und 85, LIX, 2 und die Tradition, dass Muhammed seinem Statthalter in Jemen, Muʿāḏ, aufgetragen habe, sich vor allem nach Koran und *Sunnah* zu richten, aber in Fällen, die hierdurch nicht entschieden seien, nach eignem Urteil zu handeln.

[2]) Vgl. I. Goldziher, *Das Prinzip des istiṣḥâb in der muhamm. Gesetzwissenschaft* (WZKM., 1887, I, 228—236).

liche *Istiḥsān* wie auch der in der mālikitischen Schule angewendete *Istiṣlāḥ*, bezweckten das Feststellen, bezw. das Abändern von Regeln der Pflichtenlehre gemäss den Anforderungen des Verkehrs, der sozialen Verhältnisse und der Billigkeit. Dabei wurden aber die Ergebnisse des *Ḳijās* oft einfach beiseite geschoben, wo man es für notwendig oder auch nur für erwünscht hielt, von den strengen Forderungen der Theorie abzuweichen. Eben dieser Willkür wegen sind diese beiden Methoden von vielen bestritten und niemals allgemein als Grundlagen des *Fiḳh* anerkannt worden [1]).

Als eine „Wurzel" der Pflichtenlehre betrachtet man ferner auch den sogen *Istiṣḥāb* (d.h. das „Anschluss-Suchen", nämlich: an etwas, was bekannt und sicher ist), ein Verfahren, *Fiḳh*-Bestimmungen durch Argumentieren festzustellen, das vor allem in der schāfiʿitischen Schule, aber mit gewisser Einschränkung auch bei ḥanafitischen Gelehrten Anwendung fand. Unter diesem „Anschluss-Suchen" ist das Streben zu verstehn, einen späteren Zustand an einen früheren anzuschliessen und zwar durch die Annahme, dass die für gewisse Umstände gültigen *Fiḳh*-Regeln in Kraft bleiben, solange nicht feststeht, dass diese Umstände sich geändert haben. Wenn es z. B. infolge langer Abwesenheit jemandes zweifelhaft geworden ist, ob er noch existiert oder nicht, so müssen auf Grund des *Istiṣḥāb* alle Regeln in Kraft bleiben, die gelten würden, wenn man sicher wüsste, dass der betreffende noch lebt. Die Ḥanafiten erkennen den *Istiṣḥāb* nur in sofern an, als es das Behalten bereits erlangter Rechte betrifft, die Schāfiʿiten aber auch in solchen Fällen, wo es sich um das Zuerkennen neuer Rechte handelt. Als Erbberechtigter bei einem während seiner Abwesenheit frei werdenden Nachlass z. B. könnte solch ein Abwesender nach den Ḥanafiten nicht zugelassen werden, wohl aber nach den Schāfiʿiten. Diese letzteren nehmen an, dass er

---

1) Goldziher, a. a. O., S. 228—230; ders.: *Die Ẓâhiriten*, S. 206,

auch während seiner Abwesenheit neue Rechte erwerben könne [1]).

Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass man früher im Islām auch wohl den *ᶜUrf* (d.h. den allgemeinen Brauch, die Gewohnheit) als eine Wurzel des *Fiḳh* betrachtet hat; jedoch ist dieser nie allgemein als solche anerkannt worden [2]).

E. DAS GESETZ (SCHARᶜ ODER SCHARĪᶜAH).

§ 15. Das Gesetz; Fatwās und Muftīs.

Das heilige Gesetz, die Gesamtheit von Allāh's Geboten, wird im Arabischen der *Scharᶜ* oder die *Scharīᶜah* genannt (d.h. ursprünglich wieder „der Weg“, nämlich derjenige, welchen die Gläubigen gehen müssen, dann: das von Gott Befohlene, das kanonische Gesetz). Eine zum *Scharᶜ* gehörige Vorschrift heisst *Ḥukm scharᶜī*.

Die Kenntnis des *Scharᶜ* wurde ursprünglich unmittelbar aus Koran und Tradition geschöpft; zu selbständiger Untersuchung dieser beiden Quellen wurde aber später, wenigstens bei den orthodoxen Muslimen, niemand mehr für befugt gehalten. Den Späteren ist, wie oben bemerkt, die Kenntnis des *Scharᶜ* auf massgebende Weise vermittelt durch das, bis in die geringfügigsten Einzelfragen ausgearbeitete *Fiḳh*-System, dessen Autorität in letzter Instanz auf dem unfehlbaren *Idjmāᶜ* (consensus) beruht und der sich kein rechtgläubiger Muslim mehr entziehen kann.

Daraus ergibt sich die grosse Bedeutung der *Fiḳh*-Bücher. Besonders die aus späterer Zeit stammenden, in ausgedehnten Kreisen als massgebend anerkannten *Fiḳh*-Werke sind tatsächlich die „Gesetz-Bücher“ für den orthodoxen

---

1) I. Goldziher, *Das Prinzip des istiṣḥâb*, a. a. O., S. 230—236.

2) I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 204, Anm. 3.

Muslim. Darin findet jeder Gläubige Allāh's *Schar*ᶜ auf die für ihn bindende Weise auseinandergesetzt und zwar gemäss der Auffassung derjenigen *Fiḳh*-Schule, zu der er sich bekennt, während Koran und Tradition für ihn keinen andern Wert mehr haben können, als den einer erbaulichen Lektüre.

Nicht jederman ist jedoch im Stande, persönlich mit genügender Sachkenntnis aus den *Fiḳh*-Büchern zu erschliessen, was das Gesetz in verschiedenen Fällen gebietet oder verbietet. Vielmehr bedürfen Laien dazu im allgemeinen der Belehrung durch Sachkundige, wenigstens, sobald es sich um einen einigermassen verwickelten, nicht täglich vorkommenden Fall handelt. Solch eine Belehrung pflegt mittelst *Fatwās* (d.h. Gutachten) zu erfolgen. Unter einer *Fatwā* hat man die von einem befugten *Faḳīh* erteilte Auskunft zu verstehen über das, was das Gesetz in Bezug auf ein gewisses Thema vorschreibt. Die *Fatwās* dienen also dazu, die in den *Fiḳh*-Büchern enthaltenen Gesetzes-Bestimmungen für besondere Fälle näher zu erklären und anwendbar zu machen oder auch einfach dazu, sie den Leuten mitzuteilen, welche die *Fiḳh*-Bücher nicht selbständig benutzen können. Neue Entscheidungen wird man im allgemeinen darin nicht finden. Dennoch verdienen diese *Fatwās*, auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, Beachtung, in sofern man daraus erfährt, welche Fragen im Orient besonders an der Tagesordnung sind. Der aufmerksame Beobachter kann daraus in mancher Hinsicht eine Vorstellung gewinnen vom Leben und Treiben in muslimischen Ländern und von der Weise, wie die dortigen sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse von dem religiösen Gesetz beeinflusst werden.

Der Gelehrte, der solche *Fatwās* gibt, wird danach *Muftī* genannt. Als *Muftī* kann jeder Gelehrte gelten, dessen Aussprüchen in seiner Umgebung entscheidendes Gewicht beigelegt wird und dessen Auskunft man daher bei vorkommenden Gelegenheiten einzuholen pflegt. Ausserdem wurden schon von alters her in verschiedenen muslimischen Ländern von der Regierung *offizielle Muftīs* angestellt, um das Publikum

und nötigenfalls auch die Regierung über gesetzliche Angelegenheiten zu belehren [1]).

Im Laufe der Zeit wurden die bei verschiedenen Gelegenheiten von einem bedeutenden Gelehrten erteilten *Fatwās* öfters gesammelt und herausgegeben, z.B. von seinen Schülern oder andern Personen, die sich dafür interessierten. Derartige, gewöhnlich nach der hergebrachten Einteilung der *Fiḳh*-Bücher geordnete *Fatwā*-Sammlungen sind in praktischer Hinsicht vor allem für muslimische Richter und Gelehrte wichtig; finden sie doch darin für so manche Frage die in der richtigen Form abgefasste Antwort, die sie sonst nach den Gesetzbüchern selbst formulieren müssten. Auch die Verfasser neuer *Fiḳh*-Bücher berücksichtigen in gebührender Weise den Inhalt solcher *Fatwā*-Sammlungen, besonders in sofern darin Aussprüche späterer *Muftīs* enthalten sind über veränderte Sitten und Gebräuche oder neue Erfindungen (bezw. die dadurch veranlassten Streitfragen), die erst später und namentlich unter dem Einfluss abendländischer Kultur für den Muslim Interesse gewonnen haben [2]).

---

§ 16. Umfang und Einteilung des Gesetzes. Hauptpflichten. Die fünf „gesetzlichen Kategorien".

Der *Scharᶜ*, das kanonische Gesetz des Islāms, lässt sich in jeder Hinsicht am besten mit dem jüdischen Gesetz vergleichen. Ebenso wie dieses beinahe das gesamte religiöse,

---

[1]) In Mekka, wo man zahlreiche Anhänger von jeder der bestehenden *Fiḳh*-Schulen antrifft, werden vier von der Regierung besoldete *Muftīs* angestellt, für jeden *Madhab* einer. Auch in Kairo gibt es verschiedene offizielle *Muftīs*.

[2]) Siehe über die *Fatwās* und deren Themata: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 238, 245; ders.: *Ein arab. Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore* (ZDMG., 1891, XLV, 395—402); ders.: *Iets over verjaring in het Moeh. recht* (Tijdschr. Bat. Gen., 1897, XXXIX, 431—457); ders.: *Islam und Phonograph* (Tijdschr. Bat. Gen., 1900, XLII, 393—427); I. Goldziher, *Über eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in den muhamm. Fetwâs* (ZDMG., 1899, LIII, 645—652).

gesellschaftliche und häusliche Leben der Juden regelt, so wird auch im muslimischen Gesetz bis in alle Einzelheiten bestimmt, was ein Muslim in fast allen nur denkbaren Lebenslagen zu tun oder zu lassen hat.

Die Vorschriften des Gesetzes lassen sich der Hauptsache nach zu zwei grossen Gruppen zusammenfassen: 1. Bestimmungen über Kultus und rituelle Verpflichtungen. — 2. Vorschriften juridischer und politischer Art. — Nach muslimischer Auffassung haben diese letzteren dieselbe religiöse Bedeutung, wie die der ersten Gruppe und dasselbe gilt auch von den zahlreichen, überall in den *Fiḳh*-Büchern zerstreuten Bestimmungen über die verschiedenartigsten Angelegenheiten, die sich kaum in einer der beiden bezeichneten Hauptgruppen unterbringen lassen. Solche Bestimmungen sind z.B. die über erlaubte und unerlaubte Musik-Instrumente, über den Gebrauch von goldnen und silbernen Gefässen, über den Umgang zwischen den beiden Geschlechtern, über Wettschiessen und Wettrennen, über Abbildung lebender Wesen, über Kleidung und Schmuck bei Männern wie bei Frauen, u.s.w. Das Entstehen solcher Vorschriften erklärt sich aus dem religiösen Streben, in jeder Hinsicht so getreu wie möglich die *Sunnah* des Propheten und der ältesten muslimischen Gemeinde zu befolgen.

Wie aus der Überlieferung hervorgeht, hat ursprünglich unter den ältesten Geschlechtern im Islām keine Einhelligkeit geherrscht über die Frage, was ein Gläubiger als seine Hauptpflichten anzusehen habe. Wir haben bereits bemerkt, dass der Prophet besonderes Gewicht gelegt hatte: auf die *Ṣalāt* zur Verherrlichung Gottes, auf die *Zakāt* (die Wohltätigkeit) und auf das Fasten. Viele meinten ausserdem, die Teilnahme am *Djihād* (dem heiligen Kriege) als eine Hauptpflicht des Muslims betrachten zu müssen, eine Auffassung, die bei den Chāridjiten noch heute gilt. Aber nach der allgemein bei den Sunniten herrschend gewordenen Meinung ruht der Islām auf fünf „Säulen" (*Arkān*, sing. *Rukn*). Der Prophet soll nämlich gesagt haben: „Der Islām ist auf fünf (erg.: Grundlagen) gebaut: dem Glaubensbekenntnis (*Schahādah*),

der *Salāt*, der *Zakāt*, dem *Ḥaddj* und dem Fasten im Monat *Ramaḍān*“ [1]).

Die erste dieser fünf „Säulen“, das Glaubensbekenntnis, wird in den Gesetzbüchern nicht behandelt. Es besteht eigentlich bloss aus „den zwei Worten“, nämlich: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Allāh — und dass Muhammed Allāh's Gesandter ist.“ Die mit der Glaubenslehre zusammenhängenden Fragen waren jedoch so zahlreich und die Widerlegung so mancher Ketzerei beanspruchte schliesslich so viel Raum, dass die Lehre von der ersten „Säule“ sich bald zu einem selbständigen Studienzweige entwickelte, dem sogen. *ʿIlm al-Kalām*, der Glaubenslehre, oder *ʿIlm al-Tauḥīd*, d. h. der Lehre von der Einheit (Gottes), auch wohl *Uṣūl al-Dīn* genannt, d. h. die Wurzeln oder Grundlagen des Gottesdienstes.

Die übrigen 4 „Säulen“ nennt man, zusammen mit der *Tahārah* (der besonders vor der *Salāt* üblichen rituellen Reinigung), „die fünf *ʿIbādāt*“, d.h. die religiösen Handlungen, welche den eigentlichen Kultus der Muslime bilden.

Gemäss der althergebrachten Einteilung der *Fiḳh*-Bücher sind stets die fünf ersten Kapitel diesen fünf *ʿIbādāt* gewidmet, worauf dann meistens nacheinander folgende Themata behandelt werden: zuerst der Kaufkontrakt und andre „Transaktionen“ *(Muʿāmalāt)*, nämlich Vorschriften über das Eingehen von Verbindlichkeiten, über Veräusserungen und andre Rechtshandlungen; — ferner das Erbrecht; — das Eherecht und

---

[1]) Es ist kaum anzunehmen, dass diese Lehre wirklich in obiger Form schon von Muhammed ausgesprochen sei. Wie wäre dann die anfängliche Meinungsverschiedenheit über diese Frage zu erklären? Ausserdem hatte der *Ḥaddj* für Muhammed sicher n i c h t solch eine grosse Bedeutung; erst im letzten Jahre seines Lebens nahm er daran teil. Der *Ḥaddj* wird denn auch weder in den Koranversen erwähnt, in denen die vornehmsten Pflichten der Gläubigen zusammengefasst sind, noch in den späteren Verträgen Muhammeds mit den arabischen Stämmen, die sich ihm unterwarfen und dabei die Hauptpflichten des Islāms auf sich nahmen. Vgl. S n o u c k H u r g r o n j e, *Het Mekkaansche feest*, S. 42—43 und 60.

andre damit zusammenhängende Fragen familienrechtlicher Art; — das Strafrecht; — der Krieg gegen die Ungläubigen, nebst den Regeln für die Verteilung der Beute und für die Berechnung der Steuern, welche die in muslimischen Ländern wohnhaften Ungläubigen zu tragen haben; — die Speisegesetze, sowie Bestimmungen über Opfer und die rituelle Art und Weise, „essbare" Tiere zu schlachten; — Eide und Gelübde; — Regeln des Prozessrechts und der Beweislehre; — endlich: Vorschriften über das Freilassen von Sklaven.

Nicht alle Bestimmungen des kanonischen Gesetzes sind als absolute Verbote oder Befehle aufzufassen. In vielen Fällen gilt es, vom religiösen Standpunkt betrachtet, nur als erwünscht oder erlaubt, etwas zu tun oder zu lassen. Dementsprechend pflegen die muslimischen Gelehrten folgende „fünf gesetzliche Kategorien" zu unterscheiden (die sogen. *al-Aḥkām al-chamsah*):

1. „Pflicht" (*Farḍ*, d.h. das obligatorisch Vorgeschriebene; oder *wādjib*, d.h. notwendig); — so werden diejenigen Handlungen genannt, deren Versäumung nach dem Gesetz strafbar ist, deren Verrichtung dagegen belohnt werden wird.

2. „Empfehlenswert" oder „verdienstlich" (*Sunnah*, d.h. das Übliche; *mandūb*, d.h. empfohlen; oder *mustaḥabb*, d.h. erwünscht); — Gebräuche, die ausser Acht zu lassen zwar nicht strafbar ist, für deren Befolgung der Gläubige jedoch belohnt werden wird. *Sunnah* in diesem Sinne, als zweite der fünf Kategorien, ist nicht mit der „*Sunnah* des Propheten", der zweiten von den vier *Uṣūl al-Fiḳh* zu verwechseln! Eine Handlung gilt nicht als *Sunnah*, weil sie durch Muhammeds *Sunnah* vorgeschrieben ist, wie man oft mit Unrecht behauptet hat. Denn so wie der Prophet zu handeln, kann in vielen Fällen Pflicht sein. Vielmehr gilt eine Handlung im Gesetz als *Sunnah*, wenn sie etwa auf Grund gewisser Textstellen oder aus irgend welchen andern Gründen für empfehlenswert gehalten wird. So kann es z. B. vorkommen, dass etwas gemäss einem *Maḏhab* als *Sunnah* (empfehlenswert) gilt, nur deshalb, weil dieser

nicht zu sehr von der Auffassung einer andern *Fiḳh*-Schule abweichen will, die ebendasselbe für Pflicht hält [1]).

3. „Erlaubt“ (*mubāḥ* oder *djā'iz*); — Handlungen, die das Gesetz weder empfiehlt noch verwirft und für die also weder Lohn noch Strafe zu erwarten ist [2]).

4. „Verwerflich“ (*makrūh*); — Handlungen, die zwar nicht strafbar sind, vom religiösen Standpunkt betrachtet aber doch missbilligt werden müssen.

5. „Verboten“ (*harām*); — d.h. die gesetzlich verbotenen, strafbaren Handlungen.

Nicht immer ist es erforderlich, dass jeder Gläubige persönlich die Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht auf sich nimmt. In dieser Hinsicht wird unterschieden: *Farḍ al-ʿAin*, wozu jeder individuell verpflichtet ist, und *Farḍ al-Kifājah* (oder *ʿalā'l-Kifājah*), bei dem nur gefordert wird, dass eine genügende Anzahl Muslime für die Erfüllung der betr. religiösen Pflicht sorge; die übrigen dürfen sich dann derselben überhoben glauben, wie z.B. bei der Verrichtung der gemeinsamen *Ṣalāts* in der Moschee, bei der Führung des heiligen Krieges und bei der Ernennung eines Oberhaupts der muslimischen Gemeinde. Dieselbe Unterscheidung wird auch hinsichtlich derjenigen Handlungen gemacht, die als *Sunnah* (empfehlenswert) gelten.

Eben die Frage, unter welche der fünf gesetzlichen Kategorien jede einzelne Handlung einzuordnen sei, veranlasste nur zu oft Meinungsverschiedenheit unter den Gesetzkundigen. Was die eine Partei in gewissen Fällen für unbedingt verboten

---

[1]) Bei den gesetzlich empfohlenen Zeremonien unterscheidet man im übrigen noch: 1. die „feste“ *Sunnah* (*Sunnah mu'akkadah* oder *rātibah*), auch wohl die „*Sunnah* des guten Weges“ (*Sunnat al-Hudā*) genannt, deren Versäumung als tadelnswert gilt; und 2. die ganz freiwillig ausgeführte fromme Handlung (*Nāfilah*), deren Versäumung gar nicht für tadelnswert gehalten wird.

[2]) Auch *ḥalāl* bedeutet gesetzlich erlaubt, aber nur in Beziehung auf Sachen (wie z.B. nicht verbotene Speisen oder Getränke) und Personen. So kann man von jemandes Frau oder Sklavin sagen, dass sie für ihn *ḥalāl* (erlaubt) ist.

(bezw. für unbedingte Pflicht) hielt, galt der andern oft nur als verwerflich (bezw. empfehlenswert) Gerade in dieser Hinsicht gab es von alters her zahllose Kontroversen bei der Erklärung der heiligen Texte [1]). Dass aber dieselbe Handlung je nach den Umständen bald verboten, bald erlaubt, bald sogar Pflicht sein könne, wurde allgemein zugegeben [2]).

Ob eine Handlung in einem gegebenen Fall die beabsichtigten Rechtsfolgen hat oder nicht, diese Frage ist von der, ob sie nach dem Gesetz verboten oder erlaubt sei, ganz unabhängig. So kann eine Handlung nach dem Gesetz sehr wohl zugleich gültig (*ṣaḥīḥ*) und doch verwerflich oder gar verboten sein. — Eine ungültige Handlung wird *bāṭil*, d.h. nichtig genannt [3]).

---

[1]) Vgl. I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 66—86.

[2]) So ist z. B. der *Ḥaddj* eine Pflicht, die im allgemeinen jeder Muslim einmal im Leben erfüllen muss; jedoch kann der *Ḥaddj* auch verboten sein, z. B. für den Gläubigen, der weiss, dass aus dem Unternehmen der Pilgerfahrt nach Mekka Nachteil entstehen würde; ist er hierüber im Zweifel, so bleibt der *Ḥaddj* in jedem Fall eine verwerfliche Tat; für einen Minderjährigen ist der *Ḥaddj* keine Pflicht, sondern nur ein verdienstliches Werk, u.s.w.

[3]) So ist z.B. damit eine *Ṣalāt* giltig sei, erforderlich, dass der Muslim sie in rituell reinem Zustande verrichtet. Hat er nun zur rituellen Waschung Wasser verwendet, das allen gesetzlichen Anforderungen in Bezug auf Reinheit entspricht, dessen er sich jedoch widerrechtlich bemächtigt hat, so ist diese Reinigung zwar „giltig" und hat auch im Sinne des Gesetzes die beabsichtigten Folgen, bleibt aber nichtsdestoweniger *ḥarām*, also strafbar. — Ein allen gesetzlichen Forderungen genügender Kaufkontrakt ist „giltig", kann aber, obwohl er alle Rechtsfolgen behält, trotzdem in theologischem Sinne „verboten" und daher strafbar sein, z.B wenn er in dem Augenblick abgeschlossen worden ist, als die Gläubigen zum Freitags-Gottesdienst gerufen wurden (auf Grund von Koran LXII, 9.); u.s.w.

§ 17. Bedeutung des Gesetzes für das wirkliche Leben in muhammedanischen Ländern; das einheimische Gewohnheitsrecht (ʿĀdah).

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 295—308, 334—373 (*The Achehnese*, II, 269—281, 303—338); ders.: *Mohammedaansch recht en Rechtswetenschap* (Ind. Gids, 1886, I, 98 ff.); ders.: *De fiqh en de vergelijkende rechtswetenschap* (Rechtsgel. Magazijn, 1886, V, 551—567); I. Goldziher, *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Z. f. vergl. R.-Wiss., 1889, VIII, 406—423).

Sehr ungleich ist der Wert, der mit Rücksicht auf das wirkliche Leben in der muslimischen Gesellschaft den verschiedenen Kapiteln des kanonischen Gesetzes zukommt.

Am meisten bedeuten für den Muslim diejenigen Teile des Gesetzes, welche das Ritual und die religiösen Pflichten im engeren Sinne betreffen. Zwar sind auch hier Unkenntnis und grobe Nachlässigkeit sehr allgemein, aber dennoch ist durch die ganze muslimische Welt ein Streben wahrnehmbar, wenigstens einige Hauptpflichten soviel wie möglich den Forderungen des Gesetzes entsprechend zu beobachten. Hier hat das Gesetz denn auch, im allgemeinen, dem Leben aller Völker des Islāms seinen Stempel aufgedrückt.

Dass man dennoch in der Praxis oft merklich von der Theorie des Gesetzes abweicht, besonders wo es sich um die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensachen handelt, ist schon an und für sich sehr begreiflich. Öfters gilt im Volksbewusstsein als unbedingt notwendig, was nach der Lehre eigentlich nicht von so grosser Wichtigkeit ist, während umgekehrt viele in der Theorie unabweisbare religiöse Pflichten allgemein in muslimischen Ländern ausser Acht gelassen werden [1]). Vor allem die Beschneidung, gewisse Speisegesetze (wie z. B. das Verbot, Schweinefleisch zu essen) und andere Gebräuche, durch welche die Muslime sich äusserlich in Lebensweise, Kleidung, u.s.w. von Bekennern anderer Reli-

---

[1]) Beispiele siehe bei C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 299 ff. und 334 ff. (= *The Achehnese*, II, 273 ff. und 303 ff.).

gionen unterscheiden, pflegen von der grossen Mehrzahl in allen muslimischen Ländern mit Vorliebe und möglichst genau beobachtet zu werden, wenngleich die darauf bezüglichen Vorschriften, nach dem Massstabe des Gesetzes, nicht gar so wichtig sind.

Auch das Familienrecht, das Ehe- und Erbrecht, also die Vorschriften des religiösen Gesetzes bezüglich des mehr intimen Lebens der Gläubigen, werden meistens so getreu wie nur möglich befolgt (wenigstens soweit das landesübliche Gewohnheitsrecht das zulässt), da diese Angelegenheiten nach allgemeiner Auffassung mehr oder weniger eng mit der Religion zusammenhängen.

Ein viel geringeres praktisches Interesse haben dagegen die übrigen Teile des Gesetzes für den Muslim. Was der *Schar*ᶜ dem Gläubigen als religiöses Ideal vorhält auf dem Gebiete des Staatsrechts, der Rechtspflege, des Sachen- und Obligationenrechts, der Handelsübereinkünfte u.s.w., das lässt sich selten praktisch durchführen. Abgesehen von den politischen Verhältnissen, würden dies schon die Bedürfnisse des allgemeinen Verkehrs und des praktischen Lebens durchaus verbieten. Jeder Muslim pflegt nach dieser Richtung das Gesetz sogar beständig zu übertreten, ohne dass sein Gewissen ihm deswegen besondere Vorwürfe macht; nur muss er die betreffenden Vorschriften in der Theorie immer unbedingt anerkennen.

Zwar bemühen sich gewissenhafte Fromme, selbst in Handelsgeschäften, der Lehre des kanonischen Gesetzes bis zu einem gewissen Grade Rechnung zu tragen und pflegen auch hierfür bei den Gesetzkundigen Auskunft einzuholen [1]. In der Praxis jedoch sehen auch sie sich fast immer gezwungen, auf Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften zu verzichten. In solchen Angelegenheiten herrschen nun einmal überall andre Grundsätze als die, welchen das kanonische Gesetz huldigt.

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, S 2 und 17 (Tijdschr. Bat. Gen. 1900, XLII, 394 und 409).

Lokale Verhältnisse, nicht selten sogar die Willkür der Obrigkeiten, entscheiden darüber, was in diesen Dingen als Recht zu gelten hat. Ausserdem überwiegt allenthalben das von alters in den verschiedenen muslimischen Ländern bestehende einheimische Gewohnheitsrecht (die *ᶜĀdah*) über die Vorschriften des *Scharᶜ*, wenngleich nach den *Fiḳh*-Büchern jenes Gewohnheitsrecht nur in den Fällen bindende Geltung hat, in denen das Gesetz selbst ausdrücklich darauf verweist [1]).

Damit hängt auch die doppelte Gerichtsverwaltung zusammen, die man überall in muslimischen Ländern antrifft und mit gewisser Berechtigung als die „geistliche" und „weltliche" zu unterscheiden pflegt. Nur familienrechtliche Streitsachen und was das Volksbewusstsein sonst noch mehr oder minder unmittelbar mit der Religion in Zusammenhang bringt (z.B. Rechtsfragen, die fromme Stiftungen betreffen), werden zur Beurteilung nach kanonischem Gesetz vor den „geistlichen Richter" gebracht; alle übrigen Sachen gehören nach der gangbaren Auffassung ausschliesslich zur Kompetenz der „weltlichen" Obrigkeiten, die sie, als Laien, schon nach andern Grundsätzen entscheiden müssen.

In den folgenden Kapiteln kommen nur diejenigen Teile des Gesetzes zur Sprache, die im Orient für das religiöse Leben und für die Praxis die wichtigsten sind. Dabei werden die Vorschriften im allgemeinen nur gemäss der schāfiᶜitischen Auffassung mitgeteilt. Diese hat für uns Niederländer, wie bereits bemerkt, das meiste Interesse, da alle Muhammedaner in Niederländisch-Indien sich zur *Fiḳh*-Schule al-Schāfiᶜī's

---

[1]) Die Frage, ob das Gewohnheitsrecht auch in solchen Fällen bindend sei, in denen das Gesetz selbst schweigt, ohne auf die Gewohnheit zu verweisen, löst sich für die muslimischen Gelehrten in eine andre Frage auf: „Sind alle Handlungen von Natur verboten, wofern das Gesetz sie nicht erlaubt, oder ist vielmehr dem Menschen alles erlaubt, was das Gesetz nicht verbietet?" Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 62 (Bijdr. Instit., 1882, 4e Volgr., VI, 418).

bekennen. Auch für Engländer und namentlich für Deutsche hat die schāfiʿitische Lehre aus denselben Gründen eine besondere Bedeutung (vgl. oben, S. 27). Eine Besprechung der abweichenden Ansichten anderer *Madhabs* würde die Grenze dieses Handbuchs überschreiten.

ERSTE ABTEILUNG.

Bestimmungen über Kultus und rituelle Verpflichtungen.

ERSTES KAPITEL.

DAS RITUELLE GEBET (ṢALĀT).

Litteratur. M. Th. Houtsma, *Iets over den dagelijkschen çalât der Mohammedanen* (Theolog. Tijdschr., 1890, XXIV, 127—134); C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht.* I, 29—62 (Ind. Gids, 1884, I, 391—424); ders.: *Mekka*, II, 79 ff.; I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet* (Or. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, S. 303—329); C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (ibid., S. 331—351).

§ 18. Die fünf täglichen Ṣalāts und ihre gesetzlichen Zeiten. Zur Ṣalāt verpflichtete Personen.

Mit dem Namen *Ṣalāt* bezeichnen die Muslime die zu bestimmten Tageszeiten zu verrichtenden Zeremonien, die schon von alters her einen Hauptbestandteil des muslimischen Kultus gebildet haben und gewöhnlich (obgleich mit Unrecht) kurz die täglichen „Gebete" genannt werden [1].

Zweifellos hat Muhammed diese Gottesdienstübung dem Ritual der Juden und Christen entlehnt, wie denn auch die Benennung *Ṣalāt* nicht ursprünglich arabisch, sondern aus dem christlichen und jüdischen Sprachgebrauch übernommen ist. Aus den ältesten Koran-Offenbarungen geht hervor, dass Muhammed anfangs die *Ṣalāt* mit den Seinen nur zweimal

[1]) Ein Gebet im eigentlichen Sinne heisst *Duʿāʾ*.

täglich verrichtete, nämlich bei Anbruch und bei Ende des Tages. Ausserdem wurde Wiederholung der *Ṣalāt*-Zeremonien während eines Teiles der Nacht als besonders verdienstlich aufgefasst [1]. Der koranische Ausdruck dafür ist *tahaddjud*, d.h. Nachtwache, Vigilie.

Wahrscheinlich erst in Medīnah wurde noch eine dritte pflichtmässige *Ṣalāt*, nämlich am Mittag, zu den bereits gebräuchlichen Morgen- und Abend-*Ṣalāts* hinzugefügt [2]), vermutlich unter Nachahmung der Juden, deren Gebräuche Muhammed dortselbst besser kennen lernte. Die spätere Erhöhung der Anzahl täglich zu verrichtender *Ṣalāts* auf fünf wird — und wahrscheinlich mit Recht — persischen Einflüssen zugeschrieben, die sich ja auch in mancher andern Hinsicht während der ersten Jahrhunderte des Islāms fühlbar machten [3]).

Die fünf täglich zu verrichtenden *Ṣalāts* und die dafür im Gesetz bestimmten Zeiten sind folgende:

1. Die „*Ẓuhr*-", d.h. „Mittags"-*Ṣalāt*. Die dafür bestimmte Zeit beginnt mit dem Augenblick, wo die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat und anfängt, sich gen Westen zu neigen, — und endigt, wenn der Schatten der Gegenstände ihrer wirklichen Länge gleich ist (vermehrt um die Länge des Schattens in dem Augenblick, wo die Zeit für dieses Gebet anbrach).

2. Die „*ʿAṣr*-", d.h. „Nachmittags"-*Ṣalāt*. Die dafür fest-

[1]) Offenbar nach dem Vorbilde christlicher Asketen und Mönche. Vgl. Koran XI, 116; XVII, 80—81; XXX, 16—17; LXXIII, 1 ff.

[2]) Im Koran (II, 239) „die mittelste *Ṣalāt*" genannt. Vgl.: M. Th. Houtsma, *Iets over den dagelijkschen çalât bij de Mohammedanen*, a. a O.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*. Leiden, 1908, S 102—108; I. Goldziher, *Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam* (Arch. f. Relig.-Wiss, 1906, IX, 293—302). Auch die Juden verrichteten bekanntlich ihre Gebete täglich dreimal.

[3]) Siehe: I. Goldziher, *Islamisme et Parsisme* (Rev. hist. des relig. 1901, XLIII, 15); ders.: in der ZDMG., 1899, LIII, 385—386; vgl. auch: B. Haneberg, Abh. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., 1870, I. Cl. XII. Bd., II. Abt., S. 212.

gesetzte Zeit beginnt mit dem Augenblick, wo die Zeit für die „*Ẓuhr*"-*Ṣalāt* abgelaufen ist und endigt, wenn die Sonne anfängt unterzugehen.

3. Die „*Maghrib*-", d.h. „Sonnenuntergangs"-*Ṣalāt*, — zu verrichten, sobald die ganze Sonnenscheibe am Horizont verschwunden ist, oder spätestens, solange noch die „rote Dämmerung" nach Sonnenuntergang andauert.

4. Die „*ʿIschāʾ*"-*Ṣalāt*, d.h. die *Ṣalāt* am „späten Abend". Die dafür bestimmte Zeit fängt an, sobald die rote Dämmerung nach Sonnenuntergang verschwunden ist, und dauert längstens, bis der Beginn der Morgenröte im Osten bemerkbar wird.

5. Die „*Ṣubḥ*-", d.h. „Morgen"-*Ṣalāt*. Die Zeit, während der diese *Ṣalāt* gesetzlich verrichtet werden kann, beginnt mit dem Augenblick, wo die für den *ʿIschāʾ* bestimmte Zeit endigt und dauert längstens bis zu dem Augenblick, wo die Sonne aufgeht.

Dem Gesetze gemäss gilt es als empfehlenswert (*Sunnah*), jede *Ṣalāt* so bald wie möglich nach Anbruch der „dafür bestimmten Zeit" (dem sogen. *Waḳt al-Ṣalāt*) zu verrichten. Hat man die vorgeschriebene Zeit vorbeigehn lassen, so muss die versäumte *Ṣalāt* jedenfalls später „nachgeholt" werden [1]).

Die *Ṣalāt*-Zeiten sind in muslimischen Ländern von grösster Wichtigkeit für die Einteilung des Tages. Der „Tag" von 24 Stunden rechnet von Sonnenuntergang bis wieder Sonnenuntergang, sodass z. B. die Nacht v o r dem Montage die Nacht d e s Montages ist, u.s.w. Auch die Einteilung jedes Tages in 24 Stunden regelt sich danach, in sofern nämlich der Augenblick des Sonnenunterganges als 12 Uhr gilt. Eine Stunde später ist dann 1 Uhr u.s.w. Aber im täglichen Leben pflegt man sich fast ausschliesslich nach

---

[1]) Das spätere Nachholen versäumter religiöser Pflichten wird in den Gesetzbüchern *Ḳaḍāʾ* genannt, im Gegensatz zum *Adāʾ* (der pünktlichen und regelmässigen Erfüllung).

den *Ṣalāt*-Zeiten zu richten, die regelmässig von der Moschee aus angekündigt werden. Da nun aber der *Waḳt al-Ṣalāt* sich nach der Sonne regelt, fängt er je nach der Jahreszeit und der abwechselnden Dauer der Tage zu verschiedenen Zeiten des Tages an. Ebensowenig ist eine genaue Übereinstimmung zwischen den Anfangszeiten der *Ṣalāts* in den verschiedenen Ländern des Islāms möglich. In Mekka beginnt die Zeit für die *Ṣalāt al-Ẓuhr* kurz nach dem Mittag; für die *ᶜAṣr*: etwa 3 Stunden später; für die *Maghrib*: sofort nach Sonnenuntergang; für die *ᶜIschāʾ*: etwa 2 Stunden darauf; und für die *Ṣubḥ* ungefähr 1 1/2 Stunde vor Sonnenaufgang [1]).

Die Verpflichtung, täglich die 5 obligatorischen *Ṣalāts* zu verrichten, liegt jedem Muslim ob, der im vollen Besitz seiner Verstandeskräfte (*ᶜāḳil*) und zugleich volljährig (*bāligh*, d.h. erwachsen) ist. Eine solche Person wird in den Gesetzbüchern wohl auch kurz als *mukallaf* bezeichnet, d. h.: jemand, der mit der Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften belastet ist, auf den also im allgemeinen alle Befehle und Verbote des religiösen Gesetzes Anwendung finden.

Zur *Ṣalāt* sind daher nicht nur Männer sondern auch Frauen verpflichtet; Minderjährige dagegen nicht; jedoch muss man sie, nach den *Faḳīhs*, schon vom 7. Lebensjahre an zur *Ṣalāt* ansporNen.

Befreiung von der Pflicht, die *Ṣalāt* nebst dem dazugehörigen Zeremonial fünfmal täglich auszuführen, kennt das Gesetz nur in besonderen Fällen, die in den Gesetzbüchern genau umschrieben sind. So brauchen z.B. kranke und hin-

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, S. 42—43 (Bijdr. Instit., 1886, 5e Volgr., I, 474—475); ders.: *Mekka*, II, 90; E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, IX. Kapitel, gegen Schluss.

Eine andre Zeiteinteilung ist die, bei welcher Tag und Nacht in je vier *Zām's* (d. h. Viertel) zu etwa drei Stunden geteilt werden. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 211 (*The Achehnese*, I, 199)

fällige Personen die *Ṣalāt* nur in der Weise und dem Masse zu verrichten, wie sie dazu imstande sind [1]).

Die *Ṣalāt* ist nach dem Masstabe des Gesetzes die wichtigste der vier in den *Fiḳh*-Büchern behandelten „Säulen“ [2]). Trotzdem wird, wie leicht begreiflich, eine so oft zu erfüllende Pflicht in allen muslimischen Ländern von vielen manchmal vernachlässigt. Selbst unter Strengerdenkenden findet man verhältnismässig nur wenige, die nicht hin und wieder einmal ihre *Ṣalāt* versäumen, und die grosse Mehrzahl ist in der Erfüllung dieser religiösen Pflicht überall mehr oder minder nachlässig. Von Leuten, die einen harten Kampf ums Dasein zu führen haben, wäre eine regelmässige Beobachtung aller *Ṣalāt's* denn auch schon mit Rücksicht auf die dabei erforderliche rituelle Reinheit (siehe § 19) kaum zu verlangen.

Dennoch pflegen in dieser Hinsicht die Zustände in ver-

---

[1]) Im besonderen regelt das Gesetz die *Ṣalāt al-Musāfir* (die *Ṣalāt* des Reisenden) und die *Ṣalāt al-Chauf* (die *Ṣalāt* bei Gefahr). Die Gesetzvorschriften hierfür beruhen auf den Worten des Korans (IV, 102—104): „Wenn ihr das Land durchstreift, dann ist es keine Sünde für euch, die *Ṣalāt* abzukürzen, wenn ihr fürchtet, die Ungläubigen könnten euch überfallen“ und auf den damit zusammenhängenden Überlieferungen. Aus dieser Offenbarung leiten die Schāfiʿiten ab, dass ein Reisender (*Musāfir*) die aus 4 *Rakʿahs* (siehe S. 79) bestehende *Ẓuhr-*, *ʿAṣr-* und *ʿIschāʾ-Ṣalāt* bis auf 2 *Rakʿahs* abkürzen dürfe. Genau umschrieben wird, wer als „Reisender“ gelten kann. Dazu muss man sich z.B. eine gewisse, gesetzlich bestimmte Strecke von seinem Wohnort entfernt haben. Ausserdem wird dem „Reisenden“ gestattet, sowohl *Ẓuhr-* und *ʿAṣr-*, wie auch *Maghrib-* und *ʿIschāʾ-Ṣalāt* zu je einer *Ṣalāt* zusammenzuziehen. — Die besonderen Bestimmungen für die *Ṣalāt al-Chauf* sind aus dem weiteren Inhalt von Koran IV, 102—104 abgeleitet und gelten nicht allein für Fälle, in denen Muslime während eines Feldzuges oder einer Schlacht dringender Gefahr ausgesetzt sind, sondern auch für andre „Notlagen“ wie Feuersbrunst, Überschwemmung, u.s.w. Vgl.: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 46—47.

[2]) Nächst der *Ṣalāt* ist, nach den muslimischen Gelehrten, der *Ṣaum* am wichtigsten. Darauf folgt der *Ḥaddj* und schliesslich die *Zakāt*.

schiedenen Teilen des muslimischen Gebiets ziemlich bedeutend von einander abzuweichen. Auch können besondere Umstände, z.B. politische Ereignisse, bisweilen das religiöse Leben in einer Gegend reger anfachen, wobei dann zeitweilig auch der Eifer für die *Ṣalāt* stark zunimmt. So wurde z.B. in der arabischen Wüste die *Ṣalāt*-Pflicht selten treu erfüllt, aber kräftige Eiferer wie die Wahhābiten vermochten hier doch einiges zu bessern [1]).

---

§ 19. Die für die Gültigkeit der Ṣalāt erforderliche rituelle Reinheit.

Eine Hauptvorbedingung für die Gültigkeit der *Ṣalāt* ist, dass der Gläubige sich bei ihrer Verrichtung im Zustande vollkommener ritueller Reinheit befinde.

Nicht allein der Mensch selbst, sondern auch dessen Kleidung [2]) und der Boden, auf dem er steht, müssen nach dem Gesetz rein (*ṭāhir*) sein. Jede Berührung mit etwas, das nach dem Gesetz unrein (*nadjis*) ist, hat zur Folge, dass der Mensch (und so auch z.B. der Boden, Gefässe und

---

[1]) Über den Eifer für die *Ṣalāt* in verschiedenen Ländern des Orients siehe: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 335—337 (*The Achehnese*, II, 304—305). Man vergleiche auch, was der berühmte Orientalist Lane in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in seiner genauen Schilderung der „*Manners and customs of the modern Egyptians*“ (Chapt. III; Religion and laws) schrieb: „There are comparatively few persons in Egypt who do not sometimes or often neglect this duty; and many who scarcely ever pray.“

[2]) Die Kleidung muss ausserdem so beschaffen sein, dass sie den Körper während der *Ṣalāt* gebührlich bedeckt. Das wird im Gesetz näher dahin ausgelegt, dass Männer ihren Körper zwischen Knie und Nabel, Frauen (abgesehen von Sklavinnen, die in dieser Hinsicht mit Männern gleichgestellt werden) ihren gesamten Körper ausser Gesicht und Händen verhüllen müssen (vgl. § 38). Der Teil des Körpers, der bekleidet sein muss, heisst *ʿAurah* (d. h. die zu bedeckende Blösse).

andre Gegenstände) gesetzlich „verunreinigt" (*mutanaddjis*) wird. Nur Reinigung (*Ṭahārah*) kann diesen Zustand wieder aufheben [1]). Die Reinigung braucht nicht immer sofort vorgenommen zu werden, sondern der Gläubige kann damit warten, bis er sich zur *Ṣalāt* anschickt oder bis aus irgend einem andern Grunde der rituell reine Zustand für ihn erforderlich wird. Nur wenn der Muslim sich die Verunreinigung vorsätzlich, mit Übertretung des Gesetzes, zugezogen hat — z. B. wenn er sich wie ein Heide mit dem Blut von Opfertieren eingeschmiert hat, wie das nach den Gelehrten wohl hin und wieder noch unter Muslimen vorkommt — ist er zur sofortigen Reinigung verpflichtet.

Ausser dieser im Sinne des Gesetzes „verunreinigenden" Berührung mit *nadjis*-Dingen, kennt nun das Gesetz noch zwei besondere Zustände der rituellen Unreinheit, die beide *Ḥadath* genannt und von einander als „grosser" und „kleiner" *Ḥadath* unterschieden werden [2]). Ein grosser *Ḥadath*

[1]) Über die gesetzlich „unreinen" Dinge wie Blut, unreine Tiere, berauschende Getränke u. s. w. siehe unten (§ 40). Die hier gemeinte Reinigung wird in den Gesetzbüchern *Ṭahārah ʿainījah* (Reinigung einer bestimmten, verunreinigten Stelle) genannt, zum Unterschiede von der *Ṭahārah ḥukmījah*, d. h. der „gesetzlichen" Reinigung. Mit letzterem Namen bezeichnet man *Wuḍūʾ* und *Ghusl*, welche beiden Waschungen sich stets auf dieselben Körperteile erstrecken, gleichgültig, ob diese nun wirklich verunreinigt sind oder nicht.

[2]) Die Unterscheidung beruht auf dem verschiedenen Anfang der Verse 8 und 9 von *Sūrah* V (weiter unten, S. 74 im Text, angeführt). Vers 9 befiehlt, dass man sich reinige: nach dem ehelichen Verkehr (womit die späteren *Faḳīhs* jede effusio seminis gleichstellen). Dieser Fall wird der grosse *Ḥadath* (d. h. Accidens) genannt. Auch Vers 8 schreibt eine rituelle Waschung vor, und zwar streng genommen: vor Beginn jeder *Ṣalāt*. Tatsächlich haben denn auch einige muslimische Gelehrte die kleine rituelle Waschung stets, vor jeder *Ṣalāt* für Pflicht gehalten; siehe darüber: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 48 ff. Aber diese Meinung findet jetzt keinen Beifall mehr, und die bezeichnete Waschung gilt nur dann als erforderlich, wenn ein sogen. „kleiner" *Ḥadath* vorliegt. Das ist nach dem Gesetz der Fall: 1. wenn ein Mann die Haut einer Frau berührt hat (oder umgekehrt), voraus-

wird auch *Djanābah* genannt. Wer sich in einem dieser beiden rituell unreinen Zustände befindet, der kann nach dem Gesetz keine gültige *Ṣalāt* verrichten, wenn er nicht vorher eine näher reglementierte Waschung vornimmt.

1. Die für einen sogen. *Muḥdith*, d.i. einen mit dem „kleinen" *Ḥadath* behafteten Menschen vorgeschriebene Waschung heisst *Wuḍūʾ*.

Diese „kleine" rituelle Waschung hat nach dem Gesetz hauptsächlich darin zu bestehen, dass sich der Gläubige: — 1. das Gesicht sowie — 2. die Hände und die Unterarme (bis zu den Ellbogen) wäscht — 3. mit der nassen Hand über den Kopf hinreibt — und 4. sich die Füsse wäscht Zugleich muss er — 5. die hier genannte Reihenfolge beobachten (da diese sich auf den Wortlaut von Koran V, 8 stützt) und — 6. zu Beginn der Handlung die *Nījah* (d.h. seine Absicht, diese rituelle Waschung zu verrichten) gebührlich formulieren [1]. Die hier aufgezählten 6 Förmlichkeiten müssen in jedem Falle in Acht genommen werden, sonst wäre der *Wuḍūʾ* nicht giltig. Ausserdem pflegt man dabei noch eine Anzahl andere, im Gesetz als *Sunnahs* empfohlene Handlungen vorzunehmen, deren Erwähnung hier entbehrlich ist [2].

---

gesetzt, dass die beiden Personen nicht zu einander in einem die Heirat ausschliessenden Verwandschaftsgrade stehen; 2. wenn jemand seine Notdurft verrichtet hat; 3. nach Bewusstlosigkeit und Schlaf (abgesehen von leichtem Schlummer im Sitzen) und in einigen anderen Umständen. Vgl. u a. *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 15 – 16; *Fatḥ al-Ḳarīb*. S 49 – 53.

[1]) Über den Wert, den die *Faḳīhs* auf die *Nījah* bei religiösen Handlungen legen, siehe unten S. 77.

[2]) Über diese *Sunnahs* siehe u. a.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 25—28 und *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 35—41. – Hat man Schuhe von ausreichender Festigkeit und Undurchlässigkeit an, so braucht man diese nicht jedesmal vor dem *Wuḍūʾ* auszuziehen. Es genügt dann, die Schuhe statt der Füsse anzufeuchten, vorausgesetzt, dass letztere rein waren, ehe sie mit den Schuhen bekleidet wurden. Das Gesetz gestattet dies dem Gläubigen, der „auf Reisen" ist, während höchstens dreimal 24 Stunden und jemandem, der sich in seinem dauernden Wohnort befindet, während höchstens einmal 24 Stunden.

2. Die sogen. „grosse" rituelle Waschung, die das Gesetz verordnet für einen *Djunub* (d.i. einen mit der *Djanābah* oder dem „grossen" *Ḥadath* behafteten Menschen) heisst *Ghusl* und besteht in einer allgemeinen Waschung des Körpers. Pflicht ist auch hierbei wieder die vorherige Formulierung der *Nījah* (Absicht). Ferner muss der Gläubige dafür sorgen, dass jede Unreinheit von seinem Körper verschwinde und dass das Wasser nichts von seinem Körper und seinen Haaren unbefeuchtet lasse. Als *Sunnah* (empfehlenswert) gilt u. a. die vorherige Verrichtung eines *Wuḍū'* und andre derartige Zeremonien [1]).

Was die Gesetzbücher in betreff dieser beiden Arten von rituellen Waschungen lehren, das stützt sich hauptsächlich auf Koran V, 8 und 9 (vgl. Koran IV, 46). Koran V, 8: „Wenn ihr euch zur *Ṣalāt* anschickt, dann wascht euer Antlitz, eure Hände bis zu den Ellbogen und reibt euer Haupt und eure Füsse bis zu den Knöcheln!" — Vers 9: „Wenn ihr ehelichen Verkehr mit euren Frauen gepflegt habt, dann reinigt euch!" In *Sūrah* V, 9 wird ausserdem (ebenso wie in *Sūrah* IV, 46) noch erwähnt, wenn zur Zeit der *Ṣalāt* kein Wasser vorhanden sei, so dürfe der Gläubige statt dessen r e i n e n, t r o c k e n e n S a n d nehmen [2]). Damit reibt man sich nur Gesicht, Hände und Unterarme ab. Dieselbe Regel gilt auch, wenn Krankheit oder Verwundungen die gewöhnliche Waschung verbieten. Sonst darf die Reinigung nur mit Wasser geschehen [3]).

---

[1]) Siehe darüber u.a.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 34 und *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 59.

[2]) Diese rituelle Reinigung mit Sand heisst in den Gesetzbüchern *Tajammum* (eine aus Koran V, 9 und IV, 46 entlehnte Bezeichnung).

[3]) Ausführlich werden in den Gesetzbüchern die Anforderungen beschrieben, denen das für die rituellen Waschungen bestimmte Wasser genügen muss. Einzelheiten darüber, die hier unbesprochen bleiben können, und eine Aufzählung der verschiedenen Arten Wasser (Regenwasser, Quellwasser u.s.w.), die als gesetzlich zur rituellen Reinigung geeignet gelten, findet man u. a.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 9—13; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 15—23.

Mit Rücksicht auf diese gesetzlichen Vorschriften für die rituellen Waschungen, welche der *Ṣalāt* vorangehen müssen, findet man bei den Moscheen und anderen *Ṣalāt*-Stätten gewöhnlich die nötige Gelegenheit, sich zu reinigen.

---

§ 20. Das Zeremonial der Ṣalāt.

Um die *Ṣalāt* zu verrichten, muss man sich mit dem Gesicht nach der mekkanischen Moschee hin aufstellen. Diese Richtung pflegt man die *Ḳiblah* zu nennen.

Anfangs wandte sich Muhammed mit den Seinen, unter Nachahmung der Juden, bei der *Ṣalāt* nach Jerusalem hin. Aber verschiedene Erwägungen — wie der zunehmende Wunsch, dem mekkanischen Heiligtum in den Augen der Seinen eine besondere Heiligkeit zu verleihen und das Streben, den Islām allmählich vom Judentum loszulösen — veranlassten den Propheten in Medīnah nach einiger Zeit hierin eine Änderung anzubringen. Daher die Offenbarung (Koran, II, 136—145), die den Gläubigen befahl, sich künftig nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach der „heiligen Moschee", d.h. der von Mekka, hinzuwenden [1]).

Nachdem der Gläubige sich nach der *Ḳiblah* hin aufgestellt, hat er bei Verrichtung der *Ṣalāt* nacheinander folgende Zeremonien zu beobachten:

1. Zunächst spricht man stehend — siehe Fig. 1 auf der folgenden Seite [2]) — die sogen. *Nījah* (d.h. die Absicht) aus [3]),

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 38 ff.; Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 129 ff.; A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, 48 ff.

[2]) Diese Abbildungen sind Lane's *Manners and customs of the modern Egyptians* entlehnt, worin die *Ṣalāt* nach den ḥanafitischen *Maḏhab* beschrieben ist.

[3]) Obwohl es beim Formulieren der *Nījah* hauptsächlich darauf ankommt, dass der Gläubige sich seiner Absicht, eine bestimmte religiöse Handlung vorzunehmen, innerlich klar bewusst sei und


1
2
3
9
4
10
5
11
15
16
17
6
12
8
14
7
13

eine namentlich zu bezeichnende *Ṣalāt* (z. B. die *ʿAṣr-Ṣalāt* oder die *Maghrib-Ṣalāt* u.s.w.) zu verrichten. Auf das Formulieren der *Nījah* legen die muslimischen Gelehrten stets besonderen Nachdruck, nicht nur bei der *Ṣalāt* sondern auch bei anderen religiösen Handlungen. Sie nennen die *Nījah* eine „Säule" der vorzunehmenden Handlung. Wenn jemand z. B. nur die vorgeschriebenen Körperbewegungen der *Ṣalāt* verrichtete und alle dazu gehörigen Formeln ausspräche, so wäre dies an sich noch keine gültige *Ṣalāt;* wäre es ja denkbar, dass man dieses Zeremonial z.B. nur zur eignen Übung ausführte, oder um es einen andern zu lehren oder vielleicht noch zu anderen Zwecken. Dem Aussprechen der *Nījah* muss die beabsichtigte religiöse Handlung immer sofort oder jedenfalls so bald wie möglich folgen.

2. Man spricht — meist mit Erhebung der Hände bis in Schulterhöhe (Fig. 2) — die Worte aus: „*Allāhu akbar!*" (d.h. „Gott ist gross!"). Mit dem Aussprechen dieser auch weiter noch oft während der *Ṣalāt* zu wiederholenden Formel, die der *Takbīr* oder die *Takbīrah* (d.h.: das „*Akbar*"-Sagen) genannt wird, beginnt der für eine *Ṣalāt* erforderliche Zustand der Weihe (*Iḥrām*), in dem man sich gewisser im Gesetz näher umschriebener Handlungen (wie: absichtlich sprechen, lachen, essen, trinken, sich umwenden, u.s.w.) enthalten muss, weil die *Ṣalāt* hierdurch nichtig werden würde [1]).

3. In derselben Stellung verharrend — nur, wie als empfehlenswert gilt, das linke Handgelenk in die rechte Hand nehmend (Fig. 3) — sagt man die Anfangs-*Sūrah* des Korans her, die bekannte, nur aus sieben Versen bestehende *Fātiḥah* (d h. die „Eröffnerin"), die man am besten mit dem Ausruf *Amīn* (d. h. „Amen!") beschliesst, um dann meist noch einige

---

das Aussprechen der Formel also eigentlich nicht notwendig ist, wird die *Nījah* doch beinahe immer ausgesprochen.

[1]) Daher der Name *Takbīrat al-Iḥrām* zur Bezeichnung dieser ersten *Takbīrah;* vgl. S. 80, Anm. 1.

weitere Koranverse hinzuzufügen [1]). Das Rezitieren von Koranstellen war von alters ein wesentlicher Bestandteil jeder *Ṣalāt* (vgl. oben, S. 2 und Koran XVII, 80).

4. Man beugt den Rumpf vorn über, bis die Handflächen in Kniehöhe kommen (Fig. 4) — dies ist der sogen. *Rukūʿ* (Verbeugung) —

5. und richtet sich dann wieder bis zur stehenden Haltung [2]) auf (Fig. 5).

6. Danach verrichtet man den *Sudjūd*, die Prosternation (Fig. 6), und zwar am besten so, dass zuerst die Kniee, dann die Hände und zuletzt die Stirn den Boden berührt.

7. Hierauf erhebt man den Rumpf und nimmt eine knieende Haltung ein (*Ḳuʿūd* oder *Djulūs*), wobei man die Hände meist ein wenig oberhalb der Kniee auf die Schenkel legt (Fig. 7).

8. Danach verrichtet man nochmals den *Sudjūd* (Fig. 8).

Ausserdem fordert das Gesetz, dass man in jeder der vorgeschriebenen Stellungen je einen Augenblick unbeweglich verharre [3]). Während dieses Augenblicks hat der Gläubige die für jede besondre Haltung empfohlenen Formeln auszusprechen. Ferner hat man bei fünf Übergängen aus einer Haltung in eine andre den *Takbīr* auszusprechen, nämlich: vor dem *Rukūʿ* sowie vor und nach jedem *Sudjūd*. Dieser fünfmalige *Takbīr* gilt im Gesetz als *Sunnah*.

Die letztgenannten sechs Stellungen (Fig. 3—8) bilden

---

[1]) Dies aber ausschliesslich bei der 1. und 2. *Rakʿah*. Ferner wird dem Gläubigen in den Gesetzbüchern noch empfohlen: vor der *Fātiḥah* Koran VI, 79 zu rezitieren: „Ich wende mein Antlitz zu dem, der Himmel und Erde geschaffen“ u. s. w. oder einen andern zur „Eröffnung“ geeigneten Koranvers, und ausserdem noch die Formel: „Ich nehme meine Zuflucht zu Allāh vor dem gesteinigten Satan“. Auf Grund von Koran XVI, 100 wird im allgemeinen empfohlen die letztgenannten Worte jedesmal auszusprechen, bevor man beginnt eine Koranstelle herzusagen.

[2]) Arabisch: *Iʿtidāl*. d.i. wörtlich: Zustand des „Gleichgewichtes“.

[3]) Dies wird *Ṭumaʾnīnah* genannt, d. h. „in Ruhe verharren“.

zusammen eine sogen. *Rak^cah* (abgeleitet von demselben arab. Zeitwort wie das oben erwähnte *rukūʿ*, sich verbeugen). Jede *Ṣalāt* besteht hauptsächlich aus einer gewissen Anzahl dieser *Rakʿahs*, und zwar die Morgen-*Ṣalāt* aus mindestens 2, die *Maghrib-Ṣalāt* aus 3 und jede der drei übrigen täglichen *Ṣalāts* aus 4 *Rakʿahs* [1]).

Jede neue *Rakʿah* beginnt man wieder mit dem Hersagen der *Fātiḥah*, in stehender Haltung (Fig. 9), und lässt dann wieder den *Rukūʿ* u.s.w. darauf folgen (Fig. 10—14). *Sunnah* (empfohlen) ist es, nach je zwei *Rakʿahs* knieend (Fig. 15) den sogen. *Taschahhud* [2]) auszusprechen, d.h. eine Formel, die nach ihrem Hauptbestandteil, der *Schahādah* („Glaubensbekenntnis"), benannt ist. Die *Schahādah* lautet, wie oben erwähnt: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Allāh und dass Muhammed Allāh's Gesandter ist".

9 Zum Schluss nimmt der Gläubige, der die vorgeschriebene Anzahl *Rakʿahs* vollbracht hat, die knieende Haltung ein (Fig. 15), die ungefähr mit dem oben bezeichneten *Ḳuʿūd* übereinstimmt. So knieend muss er nacheinander aussprechen:

a) den (pflichtmässigen) *Taschahhud*;

b) die sakramentale Segensbitte für den Propheten [3]);

c) die sogen. *Taslīmah*, d.h. den Segenswunsch (das *Salām*-Sagen). Diese letzte Zeremonie besteht darin, dass man — den Kopf zuerst nach rechts, dann nach links wendend (Fig. 16 und 17) — die Worte ausspricht: „Heil (*Salām*) über euch und Gottes Gnade!" Nach der gewöhnlichen Auffassung ist dies als Gruss gegenüber den anwesenden Gläubigen (oder

---

[1]) Jedoch ist es *Sunnah* (verdienstlich), zu jeder der 5 täglichen *Ṣalāts* noch einige *Rakʿahs* hinzuzufügen; siehe § 23.

[2]) Dieser nicht-pflichtmässige *Taschahhud* wird in den Gesetzbüchern „der erste" genannt, zum Unterschiede vom „zweiten", dem pflichtmässigen, den man am Ende jeder *Ṣalāt* aussprechen muss.

[3]) Hauptsache dabei ist das eigenartige „Anrufen von Allah's *Ṣalāt* für den Propheten". Vgl. über diese Formel (*Ṣalla 'llāhu ʿalaihi wasallama*): I. Goldziher, *Ueber die Eulogien der Muhammedaner* ZDMG., 1896, L, 97 ff. (besonders S. 102).

auch den Schutzengeln) gemeint. Diese *Taslīmah* beschliesst die *Ṣalāt* [1]).

Für Frauen gelten in Bezug auf das Ritual der *Ṣalāt* dieselben Vorschriften wie für Männer, abgesehen von einigen kleinen Abweichungen in Einzelheiten.

Nicht-Innehalten der richtigen Reihenfolge beim Verrichten der pflichtmässigen Zeremonien sowie einige andre Abweichungen vom gesetzlich vorgeschriebenen Ritual machen die *Ṣalāt* ungültig. Die Gesetzbücher teilen die verschiedenen Zeremonien der *Ṣalāt* in dieser Hinsicht in drei Gruppen:

1. Diejenigen, welche bei Strafe der Nichtigkeit der *Ṣalāt* als „pflichtmässig“ vorgeschrieben sind, die sogen. „Säulen“ (*Arkān*) oder *Farḍ*-Vorschriften der *Ṣalāt*. Darin begangene Fehler können nur dadurch wieder gutgemacht werden, dass man die pflichtmässigen Zeremonien nochmals, und zwar den Forderungen des Gesetzes entsprechend, ausführt.

2. Diejenigen Zeremonien, welche als „verdienstlich“ empfohlen werden. Versäumt der Gläubige einen dieser *Sunnah*-Bestandteile der *Ṣalāt*, dann braucht er sie nicht nachzuholen, muss aber, ehe er die *Ṣalāt* mit der *Taslīmah* beschliesst, nach dem Vorgange des Propheten [2]) zwei Extra-Prosternationen (*Sudjūds*) verrichten.

3. Diejenigen Zeremonien, die zwar „verdienstlich“, aber doch bei der *Ṣalāt* entbehrlich sind, sodass ihre Vernachlässigung auf keine Weise nachgeholt oder gutgemacht zu werden braucht [3]).

---

[1]) Damit hört zugleich der mit der *Takbīrat al-Iḥrām* eingetretene Zustand der Weihe (*Iḥrām al-Ṣalāt*) auf. Daher die Bezeichnung *Taslīmat al-Taḥlīl*, d. h. „*Taslīmah* der (Wieder-)Profanierung“; vgl. S. 77, Anm. 1.

[2]) Siehe oben, S. 43.

[3]) Auch diese Zeremonien sind also im allgemeinen „*Sunnahs*“ der *Ṣalāt*, gleich den unter 2 genannten. In den Gesetzbüchern werden sie aber mit der Sonderbenennung *Haiʾah* von denen der zweiten Gruppe unterschieden, die speziell als *Abʿāḍ* (Mehrzahl von *Baʿḍ*, d.h. „Bestandteil“) der *Ṣalāt* bezeichnet werden.

§ 21. Die gemeinschaftliche Ṣalāt und die täglichen Ṣalāts in der Moschee.

Jeder Gläubige kann die *Ṣalāt* für sich vornehmen, an der Stelle, wo er sich zu der dafür bestimmten Zeit befindet, also in seiner Wohnung, auf dem Felde u.s.w. Jedoch ist es nach dem Gesetz wünschenswert, die *Ṣalāt*, wenn möglich, mit andern Gläubigen zusammen zu verrichten, sei es nun in einer Moschee [1]), sei es anderswo. Es gilt sogar als ein *Farḍ ʿalaʾl-Kifājah* (vgl. oben, S. 60), dass jede der fünf täglichen *Ṣalāts* von einigen Gläubigen gemeinschaftlich vollbracht werde.

Der hierzu in allen muslimischen Ländern eingerichtete öffentliche Gottesdienst in der Moschee hat bereits in den ersten Jahrhunderten des Islāms die festen Formen angenommen, die noch heute dabei in Gebrauch sind. Zweifellos hat man sich dabei hauptsächlich nach dem Beispiel gerichtet, das seinerzeit der Prophet selbst den Gläubigen bei der gemeinschaftlichen *Ṣalāt* gegeben hatte.

Die zur *Ṣalāt* bestimmte Zeit wird den Muslimen von der Moschee aus durch den *Aḏān* (Ruf zur *Ṣalāt*) verkündigt, den der *Muʾaḏḏin* (der mit dem *Aḏān* Beauftragte) erschallen lässt. Bekanntlich sind die Moscheen in vielen orientalischen

[1]) Das Wort Moschee ist aus dem arabischen *Masdjid* verderbt, das eigentlich bedeutet „der Ort, an dem der *Sudjūd* verrichtet wird". — Obgleich die Gewohnheit es in vielen muslimischen Ländern mit sich bringt, dass Frauen nur ganz ausnahmsweise in die Moschee kommen, so gilt doch nach dem Gesetz die Teilnahme an der gemeinschaftlichen *Ṣalāt* auch für Frauen im allgemeinen als empfehlenswert. In der grossen Moschee zu Mekka findet keine der fünf täglichen *Ṣalāts* statt ohne Beteiligung einer ziemlich grossen Anzahl Frauen, die dort zwar einen abgesonderten, aber doch nicht abgeschlossenen Platz einnehmen. Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd*, S. 11 (Bijdr. Inst., 1886, 5e Volgr., I, 366). Vom Moscheebesuch abgeraten wird nur solchen Frauen (wie übrigens auch jungen Männern), deren verführerische Schönheit die Andacht der Gläubigen von der *Ṣalāt* ablenken könnte.

Ländern mit einem oder mehreren Minarets [1]) versehen, meist in Form schlanker Türme, von deren Höhe herab der *Aḏān* ausgerufen wird. — Der *Aḏān* ist von Muhammed erst zu Medīnah, einige Zeit nach der *Hidjrah*, eingeführt. *Muʾaḏḏin* wurde damals Bilāl, der den *Aḏān* anfangs vom Dache eines der höchsten Wohnhäuser in der Umgebung der Moschee herabrief [2]).

Die arabischen Formeln, die in den Gesetzbüchern für den *Aḏān* vorgeschrieben sind, lauten in Übersetzung wie folgt: „Allāh ist gross!“ (viermal nach einander) „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Allāh!“ (zweimal). „Ich bezeuge, dass Muhammed Allāh's Gesandter ist!“ (zweimal). „Auf zur *Ṣalāt!*“ (zweimal). „Auf zum Heil!“ (zweimal). „Allāh ist gross!“ (zweimal). „Es gibt keinen Gott ausser Allāh!“ [3]) — Der *Aḏān* vor Beginn der gemeinschaftlichen *Ṣalāt* gilt als *Sunnah*. Auch für denjenigen, der eine *Ṣalāt* für sich verrichtet, gilt das Ausrufen des *Aḏān* als empfehlenswert (ausser wenn man annehmen muss, dass der betreffende schon durch den *Aḏān* von der Moschee her zur *Ṣalāt* aufgerufen ist).

Die gemeinschaftliche *Ṣalāt* fordert ein hohes Mass Disziplin und Ordnung von den Muslimen, die ja alle zugleich

---

[1]) Auch das Wort Minaret ist aus dem Arabischen entlehnt. Es ist nämlich das arab. *Manārah*, d. h. Leuchtturm. Bereits gegen Ende des ersten Jahrh der *Hidjrah*, zur Zeit der Umajjaden, kamen solche Minarets in Gebrauch, die ihren Namen wahrscheinlich der äusseren Ähnlichkeit mit Leuchttürmen verdankten (R. Dozy, *Oosterlingen*, S. 67—68; F. Schwally, *Lexikalische Studien*, ZDMG., 1898, LII, 143—146. Vgl. auch Ibn Djubair, S. 145) Einige Moscheen haben mehrere Minarets (die grosse Moschee zu Mekka z. B. sieben), von denen herab verschiedene *Muʾaḏḏins* gleichzeitig den *Aḏān* ausrufen.

[2]) Vgl. A. J. Wensinck, a. a O., S 117—120.

[3]) Beim Aufruf zur Morgen-*Ṣalāt* fügt man (nach der Formel: „Auf zum Heil!“) noch die Worte ein: „Die *Ṣalāt* ist besser als der Schlaf!“ (zweimal). — Siehe ferner über den *Aḏān*: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79, 84 ff. und den Artikel: *Adhān* in der *Enzyklopädie des Islām*.

dieselben Körperbewegungen auszuführen haben. Unentbehrlich ist dabei die Leitung eines *Imāms*. Ursprünglich übernahmen meist die Chalīfen selbst — wenigstens in der Residenz, anderswo die höchsten Obrigkeiten der Provinz oder des Ortes, bezw ihre Stellvertreter — die Leitung der *Ṣalāt*. In späteren Zeiten findet man mehr ausschliesslich besondere Personen erwähnt, die als Imāme (Leiter der *Ṣalāt*) angestellt waren; jedoch hat sich dieses Amt im Islām auch später nie zu einer geistlichen Würde entwickelt und ist kein Vorrecht für eine besondere Priesterkaste geworden. Im Gegenteil kann nach dem Gesetz jeder Gläubige als *Imām* bei der *Ṣalāt* auftreten, wenn er nur imstande ist, die vorgeschriebenen Zeremonien gebührlich auszuführen [1]. Aber wie sich von selbst versteht, sind in jeder Moschee, zur Aufrechterhaltung der Ordnung beim Gottesdienst, spezielle Beamte mit der Leitung der *Ṣalāt* beauftragt.

Der Augenblick, in dem man mit dem Verrichten der *Ṣalāt* beginnt, wird durch das Ausrufen der sogen. *Iḳāmah* angegeben. Diese *Iḳāmah* (d.h. der Ruf, zur *Ṣalāt* aufzustehen) ist eine *Sunnah* gleich dem *Adān* und besteht auch aus denselben Formeln. Jedoch werden diese hier nur einmal gesprochen, mit Ausnahme der Worte „Allāh ist gross!“, die sowohl am Anfang wie auch am Ende doppelt vorkommen. Hinter der Formel: „Auf zum Heil!“ werden ausserdem noch (zweimal nach einander) die Worte eingefügt: „Die [Zeit der] *Ṣalāt* ist [nun] gekommen!“

Der *Imām* hat sich dann mit dem Gesicht nach der *Ḳiblah* hin zu wenden. Diese wird in Gebäuden, welche für die gemeinschaftliche *Ṣalāt* bestimmt sind, meist durch eine in der Rückwand angebrachte Nische bezeichnet, den sogen. *Miḥrāb*, vor den der *Imām* sich zu stellen pflegt. Der Ge-

---

[1]) Die Frage, welche Person nach dem Gesetz in jedem einzelnen Fall als *Imām* bei der *Ṣalāt* den Vorzug verdiene, ist in den *Fiḳh*-Büchern genau erörtert (vgl. z.B. *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 131 ff.). Derjenige, der die *Ṣalāt* „unter Leitung eines *Imāms*“ verrichtet, wird danach „*Maʾmūm*“ genannt.

brauch, die *Ḳiblah* in der Moschee durch eine Nische kenntlich zu machen, wie dies schon zur Zeit der späteren Umajjaden in Schwang kam, dürfte wohl der Bauart orientalischer Paläste entlehnt sein. Auch da war öfters im Thronsale, dem Haupteingang gegenüber, in einiger Höhe über dem Boden eine (ebenfalls *Miḥrāb* genannte) geräumige Nische angebracht, in welcher der Fürst mit seinem Gefolge Platz nahm [1]). Man könnte also annehmen, dass ursprünglich auch in der Moschee der Leiter der *Ṣalāt* — wenigstens, wenn er ein angesehener Würdenträger war — seinen Platz in dem *Miḥrāb* hatte [2]). In anderen Gegenden, wo der *Miḥrāb* noch nicht in die gewöhnliche Bauart der Moscheen eingedrungen war, pflegte man die *Ḳiblah* durch einen vor dem *Imām* aufgestellten Stab, einen Speer oder eine Lanze zu bezeichnen. Dies war die alte, ursprüngliche Sitte, die aber im späteren Islām ganz ausser Übung kam [3]).

---

[1]) Siehe darüber: N. Rhodokanakis, *Anzeige von J. Strzygowski's Mschatta II* (WZKM., 1905, XIX, 296—298).

[2]) Siehe z.B. die bei Rhodokanakis, a. a. O., S. 298 erwähnte Überlieferung.

[3]) Man pflegt im allgemeinen bei der *Ṣalāt* entweder etwas vor sich auf den Boden zu setzen oder man stellt sich selbst z.B. hinter einem Baum, einer Säule oder einer Mauer auf, um beim *Sudjūd* nicht durch Vorbeigehende behindert zu werden. Auch der Stab diente dazu, den Raum festzulegen, der vor dem *Imām* offenbleiben musste, damit er sich bei der *Ṣalāt* gehörig vornüberwerfen konnte. Aber man hatte damit zugleich einen Richtpunkt für die *Ḳiblah* und verrichtete die *Ṣalāt* also „*ʿala'l-ʿAṣā*", wie man dies nannte, d.h. alle richteten sich „nach dem Stabe", der vor dem *Imām* aufgestellt war. Dies war schon zu Lebzeiten des Propheten üblich. In Medīnah wurde in den späteren Jahren ein Stab oder eine Lanze (als Sinnbild der Würde, gleich dem Szepter) vor dem Propheten hergetragen, wenn er sich an Festtagen nach dem *Muṣallā* begab (d.h. nach der Stelle, wo die Fest-*Ṣalāt* verrichtet werden sollte). Dort angelangt, steckte man diesen Stab vor dem Propheten in den Boden. Vgl. F. Schwally, *Lexikal. Studien*, a.a.O., S. 148; C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*, a.a.O., S. 348 ff.; M. J. de Goeje, *Glossar z. Ṭabarī*, s.v. *ʿAnazah*; C. J. Tornberg, *Annales regum Mauritaniae*, S ٣٠ 16; ٣١ 8; ٣٢ 13; ٣٧ 14.

Die hinter dem *Imām* in Reihen aufgestellten Gläubigen haben dessen Bewegungen bei der *Ṣalāt* genau nachzumachen. Im allgemeinen darf bei der gemeinschaftlichen *Ṣalāt* nur die Stimme des *Imāms* zu vernehmen sein; sind aber die Teilnehmer so zahlreich, dass nicht alle den Vorbeter sehen und hören können, dann werden die von ihm ausgesprochenen *Takbīrs* (die jedesmal den Übergang zu einer neuen *Ṣalāt*-Stellung einleiten; siehe oben S. 78) durch speziell hiermit beauftragte Personen laut nach allen Seiten der Moschee hin weitergegeben [1]).

---

§ 22. Der Freitags-Gottesdienst (Salāt al-Djumuʿah).

Dem speziellen Gottesdienst beizuwohnen, der Freitags die tägliche Mittags(*Ẓuhr*)-*Ṣalāt* vertritt, gilt nach dem Gesetz als eine religiöse Pflicht aller am Orte ansässigen Gläubigen, soweit sie dafür in Betracht kommen. Wahrscheinlich auf Grund hiervon nennt man den Freitag im Arabischen *Jaum al-Djumuʿah* (auch *Djumaʿah* oder *Djumʿah)* d.h. Tag der „allgemeinen Zusammenkunft" [2]).

---

[1]) Ein solcher Zwischenposten wird „*Muballigh*" genannt, d.h. einer, der den Fernerstehenden den Schall „zu Gehör bringt". Siehe u. a. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 80.

[2]) Der jüdische Sabbath ist in den Islām nicht übergegangen, hat aber zweifellos die Art und Weise beeinflusst, auf welche die Muslime den Freitag von den andern Tagen der Woche unterscheiden. Nach den muslimischen Gelehrten ist der Freitag der beste, d.h. der am meisten gesegnete Tag der Woche, aber kein religiös geheiligter Ruhetag. Jeder kann seinen gewöhnlichen Geschäften nachgehen, sofern ihn die pflichtmässige Teilnahme an dem Freitags-Gottesdienst nicht daran hindert.

Auch nach muslimischer Vorstellung wurde die Schöpfung in sechs Tagen vollendet; aber dass Gott danach am siebenten Tage „geruht" habe, wird im Koran in Abrede gestellt (Kor. L, 37: „Himmel und Erde und was dazwischen ist, haben wir in 6 Tagen ge-

Schon im Koran heisst es ausdrücklich in einer medīnischen Offenbarung: „Wenn zur F r e i t a g s-*Ṣalāt* gerufen wird, dann eilet zur Lobpreisung Allāh's und lasst den Handel!" (Koran LXII, 9).

Einzelheiten darüber, wie der Prophet die Freitags-*Ṣalāt* zu leiten pflegte, sind nicht bekannt. Man kann jedoch annehmen, dass er nach Ablauf der gebräuchlichen *Ṣalāt*-Zeremonien meistens Ansprachen an die versammelten Gläubigen hielt, wie das auch wohl bei andern Gelegenheiten seine Gewohnheit war. Einmal, während Muhammed nach der muslimischen Überlieferung gerade die gewöhnliche Freitags-Ansprache an die Seinen richtete, soll eine reich beladene Karavane mit Waren aus Syrien in Medīnah eingezogen sein. Alle eilten ihr entgegen und liessen den Propheten allein stehn. Dies soll die Offenbarung der Koranworte veranlasst haben: „Wenn sie merken, dass Handel oder Spiel zu sehen ist, strömen sie dorthin und lassen dich stehen! Sprich: Was bei Allāh ist, ist besser als Spiel und Handel; Allāh ist der beste aller Geber!" [1]) Später betrachtete man die Predigt (*Chuṭbah*) als einen festen, unentbehrlichen Bestandteil des Freitagsgottesdienstes.

Teilnahme am Freitags-Gottesdienst gilt nach dem Gesetz, auf Grund von Koran LXII, 9 als i n d i v i d u e l l e religiöse Pflicht für alle männlichen, volljährigen, freien Muslime, die gesetzlich zur *Ṣalāt* verpflichtet sind, wenigstens soweit sie

schaffen, doch keine Ermüdung ist über uns gekommen"). Zur Feier des Sabbaths sind nach muslimischer Auffassung nur die Juden verpflichtet worden. Vgl.: I. G o l d z i h e r, *Die Sabbath-Institution im Islam* (Gedenkbuch z. Erinnerung an D. Kaufmann. Breslau, 1900), S. 86—105; ders.: *Islamisme et Parsisme* (Rev. hist. des relig., 1901, XLIII, 27—28). A. J. W e n s i n c k, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 111 ff.; A G e i g e r, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2. Aufl., S. 52—53, 62—63.

[1]) Koran LXII, 11. Auch diese Worte gehören zu der Offenbarung betreffs der Freitags-*Ṣalāt*. Vgl. T h. N ö l d e k e, *Geschichte des Qorāns*, S. 137.

zugleich als am Orte ansässig betrachtet werden können [1]). Befreit sind nur die, welche sich auf einen gesetzlichen Hinderungsgrund (z. B. Krankheit oder zu grosse Entfernung) berufen können.

Damit der Freitags-Gottesdienst gültig sei, müssen ihm nach schāfiᶜitischer Lehre mindestens vierzig Muslime beiwohnen, die gesetzlich zur Teilnahme am Gottesdienst verpflichtet sind. Auf diese Zahl ist nur in einigermassen volkreichen Gemeinden zu rechnen. An kleineren Orten findet denn auch keine Freitags-*Ṣalāt* statt. Auch verbietet das Gesetz, an demselben Orte den Freitags-Gottesdienst in mehr als einer Moschee abzuhalten [2]). Nur in grossen Städten, in denen unmöglich alle Einwohner sich in einem Gebäude vereinigen können, kann ein gültiger Gottesdienst in verschiedenen Moscheen zugleich stattfinden.

Die Tageszeit, während welcher der Freitags-Gottesdienst gültig verrichtet werden kann, ist dieselbe, die das Gesetz für die *Ẓuhr-Ṣalāt* vorschreibt.

Es gilt als empfehlenswert (*Sunnah*), vor der Teilnahme an der Freitags-*Ṣalāt* die grosse rituelle Waschung (*Ghusl*) vorzunehmen und weisse Kleider anzulegen.

Die Predigt (*Chuṭbah*) wird von dem *Chaṭīb* vorgetragen, der dabei auf einer Kanzel (*Minbar*) steht, mit einem Stab oder sonst, wie in den Gesetzbüchern hinzugesetzt wird, mit einem Schwert oder Bogen) in der Hand. Dies gilt als

---

[1]) Eine solche am Orte ansässige Person wird in den *Fiḳh*-Büchern *Muḳīm* genannt. Das Gesetz bestimmt genau, unter welchen Bedingungen der Aufenthalt an einem Ort jemand zum *Muḳīm* macht.

[2]) Übertretung dieses Verbotes würde zur Folge haben, dass nur der Gottesdienst in einer der Moscheen gültig wäre, nämlich dort, wo er am frühesten stattgefunden hat Über einen Streit wegen des Baues einer neuen Moschee in der Stadt Palembang (in Niederl.-Indien) siehe: C. Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, S. 9—12 (Tijdschr. Bat. Gen., 1900, XLII, 401—404).

Eine Moschee, in der die Freitags-*Ṣalāt* gewöhnlich stattfindet, wird *Masdjid djāmiᶜ* (oder einfach *Djāmiᶜ*) genannt.

Sunnah. Kanzel und Stab fehlen denn auch in keiner Moschee, in der man gehörig für den Freitags Gottesdienst eingerichtet ist. Die *Chuṭbah* selbst ist eine erbauliche Ansprache. Sie besteht nach dem Gesetz aus zwei Teilen und enthält Lobpreisungen Allāh's und seines Gesandten, nebst Ermahnungen der Gläubigen zur Frömmigkeit und Gottesfurcht. In einem von den beiden Teilen der *Chuṭbah* sind Koranstellen zu rezitieren und im zweiten Teile spricht der *Chaṭīb* ein Gebet für alle Gläubigen [1]).

Der Gebrauch eines *Minbar* beim Freitags-Gottesdienst, später allgemein im Islām, erregte ursprünglich bei frommen Leuten Anstoss. Erst in seiner späteren Zeit zu Medīnah hatte sich der Prophet einen *Minbar* anfertigen lassen. Dies war aber keine Kanzel, sondern ein sehr einfacher, hölzerner Thronsessel, auf dem er bei verschiedenen Gelegenheiten als Haupt der Gemeinde zu sitzen pflegte, den in Arabien gebräuchlichen Rednerstab in der Hand. Als ʿA m r, der Statthalter von Ägypten, sich einen solchen *Minbar* machen lassen wollte, da wurde ihm dies als unziemlicher Hochmut angerechnet und vom Chalīfen ʿU m a r I ausdrücklich verboten. Dagegen pflegten die umajjadischen Chalīfen bei feierlichen Gelegenheiten auf einem *Minbar* zu thronen. Erst seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts scheint der Gebrauch eines *Minbar* in der Moschee, besonders als Kanzel für den *Chaṭīb* beim Freitags-Gottesdienst, allgemein geworden zu sein. In der U m a j j a d e n-Zeit erhob sich ausserdem noch die Streitfrage, ob derjenige, der als *Chaṭīb*

---

[1]) Nicht für einen bestimmten Fürsten, obgleich dies mit der Zeit in vielen Gegenden zu einen Brauch wurde, auf den man aus politischen Gründen viel Gewicht legte. Wurde der Name des Landesfürsten in der Freitags-*Chuṭbah* verschwiegen, so erregte dies Argwohn sowohl gegen den *Chaṭīb* als auch gegen die Obrigkeiten, unter deren Befehl er stand. Beide gerieten dann in den Verdacht, Böses gegen die Regierung im Schilde zu führen. Vgl. C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, II, 73—74 (Ind. Gids, 1884, I, 809—810).

das Wort an die Gläubigen richtete, dabei auf dem *Minbar* s i t z e n bleiben dürfe. Viele meinten, der *Chatīb* müsse die *Chuṭbah* stehend vortragen, aber die U m a j j a d e n scheinen der Ansicht gewesen zu sein, dass dies ihrer Würde zuwiderlaufe. Das Ergebnis dieses Streits ist die Vorschrift in den Gesetzbüchern, dass der *Chaṭīb* in der Pause zwischen den beiden s t e h e n d vorgetragenen Teilen der *Chuṭbah* sich s e t z e n muss [1]).

Erst nach Ablauf der *Chuṭbah* wird die *Iḳāmah* ausgerufen und eine gemeinschaftliche *Ṣalāt* von zwei *Rakʿahs* verrichtet. Dies ist die gesetzlich vorgeschriebene Freitags-*Ṣalāt* Als *Sunnah* gilt es ausserdem, auch vor der *Chuṭbah* noch eine *Ṣalāt* von zwei *Rakʿahs* zu vollbringen.

Dass die Predigt am Freitag v o r der *Ṣalāt* gehalten wird, statt n a c h derselben, ist eine Neuerung, welche die muslimische Tradition einem der U m a j j a d e n zuschreibt. Diese Massregel sollte offenbar verhindern, dass die Gläubigen nach Ablauf der pflichtmässigen Zeremonien der *Ṣalāt* und noch ehe die *Chuṭbah* gebührlich beendigt war, auseinander gingen [2]).

§ 23. **Die gesetzlich „empfohlenen“ Ṣ a l a t s.**

Ausser den schon genannten, unbedingt vorgeschriebenen *Ṣalāts* gibt es noch eine Anzahl weitere, deren Verrichtung

---

[1]) Siehe: I. G o l d z i h e r, *Muhamm. Studien*, II, 40—44; ders.: *Der Chaṭîb bei den alten Arabern* (WZKM., 1892, VI, 97—102); M. J. d e G o e j e, in der ZDMG., 1902, LVI, 631 ad XXVII; F. S c h w a l l y, *Lexikal. Studien* (a. a. O., S. 146—148); C. H. B e c k e r, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (a. a. O., S. 331—351); F. P r a e t o r i u s, *Äthiopische Etymologien* (ZDMG., 1907, LXI, 617—619).

[2]) Vgl.: I. G o l d z i h e r, ibid.; ders., in der WZKM., 1903, XVII, 359; C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mekka*, II, 93.

für den Muslim als *Sunnah* gilt [1]). Nur die wichtigsten von diesen können hier Erwähnung finden. Es gehören dazu:

1. Die sogenannten „festen" oder „den *Farḍ-Ṣalāts* folgenden" *Sunnahs* [2]). Es ist nämlich eine feststehende *Sunnah*, mit den fünf pflichtmässigen, täglichen Religionsübungen noch einige nicht-pflichtmässige zu verbinden. Nach der Überlieferung soll bereits der Prophet selbst dies als wünschenswert bezeichnet haben. Die Gesamtzahl der bei den *Sunnah-Ṣalāts* auszuführenden *Rakʿahs* beträgt zwei und zwanzig [3]). Im besonderen empfiehlt das Gesetz folgende 10 davon: 2 *Rakʿahs* vor der *Ṣubḥ-Ṣalāt*; 2 vor und 2 nach der *Ẓuhr-Ṣalāt*; 2 nach der *Maghrib-Ṣalāt* und 2 nach der *ʿIschāʾ-Ṣalāt*. Nach den Gelehrten ist es am besten, die freiwilligen *Ṣalāts* mit den pflichtmässigen n i c h t zu je einer *Ṣalāt* zusammenzuziehen, sondern beide Arten dadurch von einander zu scheiden, dass man jede durch eine *Takbīrat al-Iḥrām* und *Taslīmat al-Taḥlīl* zu einer vollständigen *Ṣalāt* macht (vgl. S. 80, Anm. 1).

2. Das Verrichten der *Ṣalāt* während der Nacht, nachdem man bereits einige Zeit geschlafen hat (*Tahaddjud*).

Wie aus dem Koran hervorgeht, haben diese nächtlichen Religionsübungen ursprünglich einen ziemlich festen Bestandteil des Rituals gebildet [4]). Aber später, zu Medīnah, als die *Tahaddjud*-Zeremonien immer mehr vernachlässigt wurden,

---

[1]) Freiwillige Verrichtung einer nicht vorgeschriebenen *Ṣalāt* (*Ṣalāt al-Taṭawwuʿ*) gilt im allgemeinen als empfehlenswert, nur nicht: gerade bei Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang (bezw. unmittelbar vorher oder nachher) und in dem Augenblick, wo die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel erreicht hat. Dieses wird im Gesetz als tadelnswert verurteilt — offenbar, um dem Fortleben heidnischer Gebräuche zu steuern (vgl. I. G o l d z i h e r, *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, 113—114).

[2]) Arabisch: *Sunan rawātib* oder *Sunan tābiʿah li'l-Farāʾiḍ*.

[3]) Nämlich: 2 vor der *Ṣubḥ-*, 4 vor und 4 nach der *Ẓuhr-*, 4 vor der *ʿAṣr-*, 2 vor und 2 nach der *Maghrib-* und 2 vor und 2 nach der *ʿIschāʾ-Ṣalāt*.

[4]) Siehe oben, S. 67.

erschien eine Offenbarung (Koran LXXIII, 20), durch welche Gott selbst diese Vernachlässigung einigermassen billigte: „Gott hat sich euer erbarmt", heisst es da unter anderem, „rezitiert daher soviel, wie euch zu rezitieren leicht fällt! Gott weiss, dass unter euch Kranke sind und andere, die das Land durchziehen um Gottes Segen zu erwerben; andere kämpfen auf dem Wege Gottes; rezitiert also, was euch davon leicht fällt!" [1]) Offenbar waren nicht alle Mitglieder der stets anwachsenden muslimischen Gemeinde bereit und auch nicht imstande, soviel Eifer für den Dienst Allāh's zu beweisen, sodass der Prophet sich schliesslich mit einem bescheideneren Masse begnügen musste.

Dennoch wurde der *Tahaddjud* auch weiterhin als empfehlenswert betrachtet. Diese nächtliche *Ṣalāt* kann nach dem Gesetz aus einer beliebigen, wofern nur g e r a d e n Anzahl *Rakʿahs* bestehen und ist auch an keine bestimmte Zeit der Nacht gebunden. Jedoch gilt das mittelste Drittel der Nacht als die passendste Zeit dafür. Daher wird in vielen Gegenden ungefähr um Mitternacht ein *Aḏān* gerufen, um die Gläubigen an diese religiöse Übung zu erinnern.

3. Die *Witr-Ṣalāt*. *Witr* bedeutet „ungerade". „Macht eure letzte *Ṣalāt* in der Nacht ungerade!" soll der Prophet gesagt haben. Zweck der *Witr* ist, die gerade Zahl der bei Nacht verrichteten *Rakʿahs* u n g e r a d e zu machen, was im Gesetz als verdienstlich empfohlen wird. Diese Vorliebe für ungerade Zahlen ist eine Erscheinung, die sich auch in andrer Hinsicht im Islām, ebenso wie in vielen anderen Religionen, bemerkbar macht.

Die *Witr-Ṣalāt* kann aus e i n e r, aber auch aus 3, 5, 7, 9 oder 11 *Rakʿahs* bestehen, je nach dem Eifer eines jeden. Hauptsache ist jedoch, mit Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der *Witr*, dass man e i n e *Rakʿah* verrichte, weil diese die Zahl der vorhergegangenen *Rakʿahs* ungerade

---

[1]) Vgl. T h. N ö l d e k e, *Gesch. des Qorâns*, S. 77—78; A. S p r e n g e r, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 321—323.

macht. Darum gilt es auch als wünschenswert, bei Verrichtung mehrerer *Rakʿahs* die letzte (unpaarige) als besondere *Ṣalāt* (mit eignem *Iḥrām*) von den vorhergehenden *Rakʿahs* zu scheiden. Unentbehrlich ist hierbei die *Nījah* (d.h. die Absicht) „ungerade zu machen".

Die *ʿIschāʾ-Ṣalāt* ist die letzte, pflichtmässige religiöse Übung vor dem Schlafengehen. Nach ihrer Erledigung wird also die *Witr* verrichtet — wenn man nicht etwa den *Tahaddjud* vollbringen will, denn dann ist dieser die letzte *Ṣalāt* in der Nacht und man wartet demgemäss mit der *Witr*, bis man den *Tahaddjud* (aus einer geraden Zahl von *Rakʿahs* bestehend) ausgeführt hat.

4. Die Vormittags-*Ṣalāt* (*Ṣalāt al-Ḍuḥā*). Diese *Ṣalāt* ist wahrscheinlich erst nach Muhammed üblich geworden. In der ältesten muslimischen Gemeinde herrschten darüber verschiedene Meinungen. Einige behaupteten, auch der Prophet habe sie regelmässig verrichtet, also müsse man seinem Beispiel folgen Andere leugneten dies [1]).

Nach dem Gesetz ist diese *Ṣalāt* in jedem Falle verdienstlich. Die dafür bestimmte Zeit ist die verhältnismässig weite Lücke zwischen der *Ṣalāt* am frühen Morgen (*Ṣubḥ*) und der am Mittag (*Ẓuhr*) Gewöhnlich findet sie etwa zwischen 9 und 10 Uhr vormittags statt. Die Anzahl ihrer *Rakʿahs* ist zwei bis zwölf [2]).

Ausser den hier genannten, täglich und nicht gemeinschaftlich zu verrichtenden *Sunnah-Ṣalāts* gibt es noch einige andre, die gemeinsam und nur bei bestimmten Gelegenheiten zu beobachten sind Dazu gehören die *Ṣalāts* welche an den beiden „Festen" (dem grossen und dem

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 45 (Ind. Gids, 1884, I, 407).

[2]) Eine bekannte und allgemein gepflegte *Sunnah-Ṣalāt* ist auch die aus 2 *Rakʿahs* bestehende *Ṣalāt* zur „Begrüssung der Moschee" (*Taḥījat al-Masdjid*), die man sofort nach dem Eintritt in die Moschee verrichtet.

kleinen Fest) abgehalten werden (siehe S. 126) und die *Ṣalāt al-Tarāwīḥ* im Monat *Ramaḍān* (siehe S. 123); ferner die *Ṣalāt* „um Regen zu erlangen“ bei grosser Trockenheit (*Ṣalāt al-Istisḳā*ʾ) und die *Ṣalāt* bei Sonnen- und Mondfinsternis (*Ṣalāt al-Kusūf*, bezw. *Ṣalāt al-Chusūf* genannt).

Die 3 letztgenannten *Ṣalāts* gehen wahrscheinlich auf Gebräuche der arabischen Heidenzeit zurück. Die altheidnischen Zeremonien mussten aber im Islām natürlich soviel wie möglich zu m u s l i m i s c h e n Religionsübungen umgestaltet werden. „Werft euch nicht nieder vor der Sonne oder vor dem Mond, sondern nur vor Allāh, der beide geschaffen hat, wenn ihr ihm wahrhaft dienen wollt!“ heisst es in Koran XLI, 37.

Das bei diesen drei *Ṣalāts* zu beobachtende Ritual unterscheidet sich im allgemeinen nicht viel von dem des Freitags-Gottesdienstes. Hauptsache ist auch hierbei die zweiteilige *Chuṭbah* und die aus zwei *Rakʿahs* bestehende, gemeinschaftlich zu verrichtende *Ṣalāt*, die aber hierbei der Predigt vorangeht. Die *Chuṭbah* selbst hat sich nach dem Gesetz auszuzeichnen durch: Ermahnungen zum Bereuen der Sünden, zur Übung von Wohltätigkeit und zum Vollbringen guter Werke — bei der Regen-*Ṣalāt* im besonderen noch durch: Anrufung von Allāh's Gnade und Erbarmen.

Die *Ṣalāt al-Istisḳā*ʾ wird im Freien abgehalten. Die drei letzten Tage vorher sollen möglichst in reuevoller Stimmung, unter Fasten und Beten, verbracht werden. Diese *Ṣalāt* unterscheidet sich im besondern noch durch eine eigentümliche Feierlichkeit, die einem altarabischen Brauch entlehnt sein dürfte. Sie besteht darin, dass nach Beendigung der *Chuṭbah* der *Chaṭīb* und nach ihm alle übrigen männlichen Anwesenden ihre Oberkleider umdrehen, sodass deren Aussenseite nach innen kommt [1]).

[1]) Vgl. I. G o l d z i h e r, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, a.a.O., S. 311, und die daselbst in Anm. 4 angeführte Litteratur. Nach A. J. W e n s i n c k (a.a.O., S 140 ff.) wäre das Ritual der *Ṣalāt al-Istisḳā*ʾ hauptsächlich den Juden entlehnt.

ZWEITES KAPITEL.

DIE „WOHLTÄTIGKEIT“ (ZAKĀT).

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 9—32 (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr, VI, 365—388); ders.: *Une nouvelle biographie de Mohammed*, S. 33—52 (Rev. hist. des relig., 1894, XXX, 158—177); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 62–68 (Ind. Gids, 1884, I, 424—430).

§ 24. Die Zakāt in den ersten Zeiten des Islāms.

Mit dem Namen *Zakāt* bezeichnen die späteren Muslime eine im Gesetz genau reglementierte Steuer, die man von bestimmten Vermögensbestandteilen nach einem festen Massstab aufbringt und die an 8 genau umschriebene Kategorien von Personen ausgeteilt wird. Ursprünglich aber hatte *Zakāt* einen viel weiteren Sinn. Es war einer der Ausdrücke, die Muhammed dem Sprachgebrauch der „Offenbarungsvölker“ entlehnt hatte [1]) Wie aus dem Koran hervorgeht, meinte der Prophet damit die Frömmigkeit, die Gottesfurcht im allgemeinen [2]), aber im besonderen auch die Wohltätigkeit, das Almosen-Geben, und ferner die Gabe selbst, das Almosen. Diese Bedeutungsentwickelung ist leicht zu erklären. Im Orient galt, sowohl bei Juden wie bei Christen,

---

[1]) *Zakāt* ist nämlich das jüdisch-aramäische *Zekoth*; vgl. S. Fraenkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden, 1880, S. 23.

[2]) Siehe: Koran XVIII, 80; XIX, 14: vgl. auch im Zusammenhang damit den Sinn, in dem das Verbum *zakā* und das Adjectiv *zakī* im Koran gebraucht wird: Koran II, 232; XVIII, 73; XIX, 19; XXIV, 21, 28 und 30 u.s.w. — Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 12 ff. (Bijdr. Inst., a. a. O., S. 368 ff.).

in religiösgesinnten Kreisen das Wegschenken der irdischen Güter schon an und für sich als eine fromme Tat, der Besitz weltlicher Reichtümer dagegen fast als ein Hindernis für die Erwerbung der „Schätze des Jenseits". Sich von seinen irdischen Gütern loszumachen war also einer der sichersten Wege zur Seligkeit, und dasselbe Wort, das Tugend und Gerechtigkeit überhaupt bezeichnete, konnte zugleich auch im speziellen Sinne auf die Wohltätigkeit und ferner auf die Liebesgaben selbst angewendet werden.

Muhammed, der die Frömmigkeit in dieser Form als eines der Merkmale der „geoffenbarten Religion" kennen gelernt hatte, hat von Anfang an die Pflege der Wohltätigkeit nachdrücklich betont und das Geben von *Zakāt* erscheint schon in den ältesten Offenbarungen als eine der Haupttugenden des wahren Gläubigen, neben dem Verrichten der *Ṣalāt*. „Es ist ein Kennzeichen des Muslims", so heisst es in Koran LXX, 24—25, „dass er dem Bettler und Bedürftigen ein Recht zuerkennt auf seine Besitztümer". Wiederholt wird der Gläubige im Koran an diese Hauptpflicht erinnert.

Ungefähr in demselben Sinne wie *Zakāt* wird im Koran die Form *Ṣadaḳah* gebraucht, die im späteren Islām die spezielle Bedeutung einer freiwilligen Liebesgabe angenommen hat, im Gegensatz zu der gesetzlich reglementierten *Zakāt*-Steuer [1]).

Eine genauere Reglementierung „der Tugend" war anfangs, wie sich wohl von selbst versteht, überflüssig. Wer sich zu Mekka, in den ersten Zeiten, der neuen Religion anschloss, tat dies aus Überzeugung. Man gab, soviel man geben konnte Übrigens bestand Muhammeds Gemeinde damals noch zum grössten Teil aus Leuten der niederen

---

1) *Ṣadaḳah* ist offenbar das hebräische *Ṣedaḳah*, die „Gerechtigkeit" des Frommen, in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments meist durch *Eleēmosynē*, d. h. „Almosen" wiedergegeben. *Ṣadaḳah* kommt besonders in den medīnischen Offenbarungen vor, was zu der Annahme berechtigt, dass Muhammed dieses Wort erst durch den Sprachgebrauch der dort ansässigen Juden kennen gelernt hat.

Volksklassen, die wenig oder gar nichts zu geben hatten. Auch konnte jeder für sich bestimmen, auf welche Weise er seine Gabe verwenden wollte.

Aber in Medīnah wurde durch die veränderten Verhältnisse bald auch das Wesen der *Zakāt* beeinflusst. Hatten schon in Mekka viele Gläubige ihre Opfergaben mit Vorliebe dem Propheten zur Verfügung gestellt, damit dieser nach Gutdünken damit schalten und sie auf die beste Weise verwenden könne, so führte dieser Gebrauch in Medīnah allmählig zur Entstehung einer förmlichen Kriegskasse. Der Prophet, durch die Umstände zum politischen Haupt der jungen muslimischen Gemeinde geworden, sah sich hier bald zu immer steigenden Ausgaben fürs Allgemeinwohl gezwungen. Vor allem aber begann der Kampf gegen die Ungläubigen ansehnliche Geldmittel zu erfordern. Kein Wunder also, wenn zu Medīnah die Offenbarungen stets zahlreicher wurden, in denen andauernd die „Ausübung der Tugend", das Geben, betont wurde, mit der immer wiederkehrenden Klage, dass viele dem Propheten nicht genug zur Verfügung stellen wollten.

War also die *Zakāt* auch noch keine Steuer, sondern eher eine freiwillig geübte „Tugend" so gewann sie doch schon damals einen ganz besonderen Charakter durch die Art, wie Muhammed den Ertrag dieser „Liebesgaben" für Staatszwecke zu verwenden pflegte.

Für die Beduinen-Stämme, welche die Erfolge des Islāms unter seine Fahnen lockten, war die *Zakāt* von Anfang an kaum etwas anderes, als eine pflichtmässige Abgabe. In ihren Verträgen mit dem Propheten wurde meistens recht genau festgesetzt, wie viele Kamele, Rinder, Schafe und anderes Vieh sie alljährlich als *Zakāt* aufzubringen hätten. Abgeliefert wurden diese „freiwilligen" Gaben dann gewöhnlich an Personen, die der Prophet dazu absandte oder auch an *Zakāt*-Einnehmer, die er aus dem Stamm selbst erwählte. Ein solcher, mit der Eintreibung der *Zakāt* belasteter Beamter wurde *ʿĀmil* genannt

Die Art, wie Muhammed die ihm zur Verfügung gestellten Gaben verwandte, rief später oft scharfe Kritik hervor seitens der gläubigen Geber, besonders, als nicht mehr die Armen und Bedürftigen allein bedacht wurden, sondern vielmehr die Kämpfer für die heilige Sache und ihre Bundesgenossen den Löwenanteil an der *Zakāt* erhielten. Zu einem heftigen Konflikt kam es, als der Prophet nach der Übergabe von Mekka viele angesehene und einflussreiche Ḳuraischiten durch kostbare Geschenke ehrte, um sie leichter mit der neuen Ordnung der Dinge zu versöhnen und ihnen, wie es hiess, „das Herz zu besänftigen“. Durch diese Bevorzugung der Stammesgenossen Muhammeds fühlten andre Gläubige sich benachteilt, und der Unwille darüber stieg so hoch, dass schliesslich Gottes eignes Wort eingreifen musste. Es erschien eine Offenbarung (Koran IX, 58—60) folgenden Wortlauts: „Es gibt Leute, die dir Vorwürfe machen wegen der (Verteilung der) *Ṣadaḳahs*. Wenn sie etwas davon bekommen, sind sie zufrieden; aber wenn sie nichts erhalten, murren sie. Wären sie zufrieden mit dem, was Allāh und sein Gesandter ihnen zukommen lassen, . . . (das wäre besser). Die *Ṣadaḳahs* sind: für die Armen und Bedürftigen, für die Einnehmer (der Beiträge) und für die, deren Herz besänftigt werden muss; ferner für (das Loskaufen von) Sklaven und für Schuldner, den Weg Gottes und den Reisenden; das ist Allāhs Vorschrift!“

Ursprünglich wurde die *Zakāt* nicht als eine eigentliche Steuer aufgefasst, deren Leistung jeder Gläubige unbedingt als religiöse Pflicht hätte auffassen müssen. Das geht unter anderm daraus hervor, dass nach Muhammeds Tode viele Beduinen-Stämme sich weigerten, die *Zakāt* noch weiter aufzubringen, da sie ihre darauf bezüglichen Verträge mit dem Propheten durch dessen Ableben als erloschen betrachteten. Wie die muslimische Überlieferung zeigt, glaubten viele Gläubige, und selbst grosse Eiferer unter ihnen wie der spätere Chalife ʿUmar, sich zur Not damit zufrieden geben zu können. „Wer an Allah glaubt und die *Ṣalāt* ver-

richtet", meinten sie, „den müssen wir schonen; nur Feinde des Islāms dürfen wir bekämpfen." Eine bestimmte religiöse Pflicht, jährlich einen genau festgestellten Betrag an *Zakāt* aufzubringen, kannten sie also offenbar noch nicht [1]).

Übung der Wohltätigkeit (*Zakāt*) war jedoch an verschiedenen Stellen in Gottes Wort ausdrücklich vorgeschrieben, und als im späteren Islām die Pflichtenlehre sich schulmässig zu entwickeln begann, da wurde auch jene Pflicht der Gegenstand zahlreicher Fragen. W a n n hatte ein Muslim in Bezug auf die *Zakāt* seine Schuldigkeit getan? W i e v i e l musste er mindestens spenden? War j e d e r zum Geben verpflichtet, oder nur, wer ein gewisses Mindestmass „Reichtum" besass? Zur Beantwortung solcher Fragen wurden nun Überlieferungen in Umlauf gesetzt, denen zufolge schon der Prophet selbst dies alles genau geregelt hätte. Dass solche Traditionen dem historischen Sachverhalt zuwiderlaufen, liegt auf der Hand. Muhammeds Zeitgenossen hatten gegeben, was sie konnten. Nichts war damals ausgeschlossen gewesen, aber nichts wurde auch im besondern verlangt. Im Koran war nur befohlen, von den „Besitztümern" zu geben, ohne nähere Bestimmung, und die ältesten Muslime hatten denn auch als *Zakāt* gegeben: Geld, Schmucksachen, Lebensmittel, Kleidungsstücke und verschiedene andre Dinge, jeder nach seinem Vermögen. In der Überlieferung aber liess man den Propheten dies alles schon an feste Regeln binden. „Wer weniger als 20 *Denare* (d.h. Goldstücke) [2]) besitzt, braucht nichts zu geben", soll Muhammed unter anderm gesagt haben, „und wer 20 hat, der muss davon einen halben *Denar* als *Zakāt* aufbringen."

---

[1]) Muhammeds Nachfolger, der Chalīfe A b ū B e k r, wollte davon aber nichts wissen. „Wer mir auch nur ein Böcklein verweigert, das er für den Propheten aufzubringen pflegte, den werde ich bekriegen", entschied er. Näheres bei C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 30 (Bijdr. Inst., a.a.O., S. 386).

[2]) Arabisch: *Dīnār* (= griech. *Dēnarion*).

Ein wichtiges Dokument für die späteren Gelehrten war die ausführliche *Zakāt*-Ordnung, die nach der Überlieferung Abū Bekr aufgestellt und seinen Statthaltern in die verschiedenen Provinzen des muslimischen Gebiets mitgegeben hatte [1]). Darin wurde bis in alle Einzelheiten bestimmt, wie viele Kamele, Rinder und Schafe jeder Viehbesitzer als *Zakāt* aufzubringen habe.

So galt denn zwar auch weiterhin jedes Gott zuliebe gegebene Almosen als Kennzeichen besonderer Frömmigkeit; daneben aber glaubte man sich später bei Erfüllung der im Koran so oft genannten „*Zakāt*-Pflicht" an feste gesetzliche Regeln gebunden [2]).

Diese Regeln betreffen hauptsächlich: 1. die *zakāt*-pflichtigen Güter und den davon als *Zakāt* aufzubringenden Betrag (§ 25); 2. die Austeilung der *Zakāt* an diejenigen Personen, die darauf Anspruch haben (§ 26).

---

§ 25. Was ein Muslim als Zakāt aufzubringen hat.

Nicht von allen Bestandteilen seines Vermögens hat der Gläubige *Zakāt* zu leisten, sondern nur von einigen, näher umschriebenen Besitztümern und Einkünften, die unter folgende fünf Kategorien gebracht werden:

1. Feldfrüchte, d.h. alles, was die Äcker aufbringen,

---

[1]) Nach einer anderen Überlieferung hatte bereits der Prophet selbst diese *Zakāt*-Ordnung aufgestellt, aber erst Abū Bekr und nach ihm nochmals ʿUmar sie veröffentlicht.

[2]) Das Wort *Zakāt* wurde im Islam mit Unrecht als ursprünglich arabisch angesehen und daher als „Reinigung" erklärt (vom arab. Verbum *zakā*, rein sein), als ob die *Zakāt* den Zweck hätte, jemandes Besitztümer von dem Makel zu reinigen, der im allgemeinen der Erwerbung und dem Besitz aller „irdischen Schätze" anhaftet. Diese Auffassung kommt bereits im Koran (IX, 104) vor.

soweit es als Nahrungsmittel für den Menschen dient, von Menschenhand gepflanzt oder gesät ist und ausserdem sich aufbewahren lässt (also nicht zu schnell verdirbt);

2. Früchte, nämlich die in der Überlieferung ausdrücklich genannten Weintrauben und Datteln;

3. Vieh, d.h. Kamele, Rinder und Kleinvieh (Schafe und Ziegen);

4. Gold und Silber;

5. Kaufmannswaren.

Von den beiden ersten Kategorien ist die *Zakāt* sofort bei der Ernte zu leisten, von den letzten drei erst nach einjährigem Besitz.

Ausserdem ist nur derjenige steuerpflichtig, der ein gewisses, gesetzlich bestimmtes Minimum von jenen „irdischen Gütern" besitzt. Dieses Mindestmass heisst der *Niṣāb.*

Von der ersten und zweiten Kategorie (Feldfrüchte und Obst) hat der Gläubige $^1/_{10}$ als *Zakāt* aufzubringen, wenn die Ernte mindestens 5 Kamellasten [1]) beträgt. War künstliche Bewässerung, also mehr Arbeit, nötig, so wird nur die Hälfte jenes Betrages (also $^1/_{20}$ von der Ernte) gefordert.

Für die dritte Kategorie (das Vieh) gelten ausführlichere Regeln, die sich hauptsächlich auf das oben erwähnte *Zakāt*-Reglement Abū Bekr's stützen. Wie viel *Zakāt* in jedem gegebenen Falle zu leisten ist, hängt dabei nicht allein von der Zahl, sondern auch von der Art der Tiere ab, die man besitzt [2]). Zu beachten ist, dass der Eigentümer von

---

[1]) Das arabische Mass ist 5 *Wasḳ*; ein *Wasḳ* ist gleich sechzig *Ṣāʾ*; vgl. S. 110, Anm. 2.

[2]) Also je nachdem, ob Kamele, Rinder oder Kleinvieh. Die Berechnung ist folgende:

(*a.*) Von Kamelen ist als *Zakāt* aufzubringen:

Für	1—4	Kamele:	nichts,
„	5—9	„	ein über ein Jahr altes Schaf oder eine über zwei Jahre alte Ziege,
„	10—14	„	zwei solche Schafe oder Ziegen,
„	15—19	„	drei „ „ „ „
„	20—24	„	vier „ „ „ „

Vieh erst dann steuerpflichtig wird, wenn die Tiere während des ganzen Jahres, nach dessen Ablauf die *Zakāt* aufzubringen ist, in Freiheit geweidet haben und zu keinerlei Arbeit gebraucht worden sind. Die Überlieferung erwähnte nämlich nur die *Zakāt* von „frei weidendem" Vieh [1]). Die Gelehrten meinten daraus folgern zu müssen, dass die *Zakāt* nur dann zu fordern sei, wenn der Eigentümer sein Vieh während des

Für 25—35	Kamele:	eine *Bint Machāḍ* (über ein Jahr alte Kamelin),
„ 36—45	„	eine *Bint Labūn* (über zwei Jahre alte Kamelin),
„ 46—60	„	eine *Ḥiḳḳah* (über drei Jahre alte Kamelin),
„ 61—75	„	eine *Djaḏaᶜah* (über vier Jahre alte Kamelin),
„ 76—90	„	zwei *Bint Labūn*,
„ 91—120	„	zwei *Ḥiḳḳah*,
„ 121—129	„	drei *Bint Labūn*,

Von 130 Kamelen an ist aufzubringen: für je 40: eine *Bint Labūn*; und für je 50: eine *Ḥiḳḳah*. Also z.B. für 130 Kamele (= 2 × 40 + 1 × 50): zwei *Bint Labūn* und eine *Ḥiḳḳah*; für 200 Kamele (= 50 × 40 oder 4 × 50): fünf *Bint Labūn* oder vier *Ḥiḳḳah* u.s.w.

(*b.*) Für Rinder ist abzuliefern:

Für 1—29 Stück: nichts.

Darüber: für je 30: ein *Tabīᶜ* (über ein Jahr altes Kalb); und für je 40: eine *Musinnah* (über zwei Jahre altes Kalb); also z B für 100 Stück (= 2 × 30 + 1 × 40): zwei *Tabīᶜ* und eine *Musinnah*; und für 120 Stück (= 4 × 30 oder 3 × 40): vier *Tabīᶜ* oder drei *Musinnah*.

(*c.*) Für Kleinvieh gilt als Tarif:

Für 1—39	Stück:	nichts,
„ 40—120	„	ein mindestens einjähriges Schaf oder eine mindestens zweijährige Ziege,
„ 121—200	„	zwei solche Schafe oder Ziegen,
„ 201—399	„	drei „ „ „ „

Von 400 Stück an: 1 Stück für jede Hundert.

[1]) Im Text von Abū Bekr's *Zakāt*-Ordnung war die Einschränkung: „frei weidend" (*sāʾimah*) eigentlich nur zu dem Worte „Kleinvieh" (*Ghanam*) hinzugefügt. Durch Analogieschluss wurde diese Bestimmung aber auch auf Kamele und andres Vieh ausgedehnt Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm Recht*, I, 17, Anm. 1 (Ind. Gids, 1884, I, 379, Anm. 1).

ganzen Steuerjahres in Freiheit habe grasen lassen (und zwar: auf Wiesen, die zum allgemeinen Gebrauch bestimmt sind). Dies hätte Allāh in seiner göttlichen Weisheit so angeordnet, meinten sie, weil Herden, die ein volles Jahr frei weiden, sich zum Vorteil des Eigentümers vermehrten, ohne dass dieser irgend etwas für ihren Unterhalt auszugeben habe. Dieselbe ratio gilt nach den Gelehrten auch dann noch, wenn der Eigentümer zwar auf seine Kosten Viehfutter hat kaufen müssen, aber nur während des kleineren Teiles des Jahres, oder wenn er für die Benutzung der Wiesen zwar hat bezahlen müssen, aber so wenig, dass diese Ausgabe nicht in Betracht kommt gegenüber dem Gewinn, der ihm aus der Vermehrung der Herde zufliesst.

Von der vierten und fünften Klasse steuerpflichtiger Güter (Gold, Silber und Kaufmannswaren) ist jährlich $^1/_{40}$ oder $2^1/_2$ Procent vom Wert als *Zakāt* aufzubringen, wenn man das im Gesetz bestimmte Minimum davon besitzt. Dieses steuerpflichtige Mindestmass (der *Niṣāb*) wird für die Edelmetalle nach dem Gewicht berechnet, und zwar in der Weise, dass der *Niṣāb* für Gold ein siebenmal kleineres Gewicht darstellt, als der für Silber (also offenbar nach einem Massstab, demzufolge der Wert des Goldes siebenmal so hoch geschätzt wurde, als der des Silbers). Welchen Wert dieses Gewicht in einem gegebenen Augenblick repräsentiert, hängt von dem stets wechselnden Kurs des Goldes und Silbers ab [1]). Der Wert von Kaufmannswaren muss am Ende

[1]) Der *Niṣāb* beträgt nämlich für Gold 20 *Mithḳāl* (ein arabisches Gewicht = 200/7 *Dirham*) und für Silber 200 *Dirham*. Das Gewicht eines *Mithḳāl* (= 1 *Dīnār*) ist ungefähr $4^2/_{10}$ Gramm, was bei dem jetzigen Goldwert einen Betrag von etwa 7 holländischen Gulden darstellt (= $11^2/_3$ Mark, nach Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 39, Anm. 1; nach A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients*, I, 15, Anm. 1: etwas über 13 Francs. Vgl. ausführlich: H. Sauvaire, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes* im Journ. Asiat. 1879-85; auch besonders: Paris, 1885). — Das steuerpflichtige Minimum an Gold (20 × $4^2/_{10}$ Gr. = 84 Gr.) kommt also

jedes Steuerjahres, zur Bestimmung des *Niṣāb*, in Gold oder Silber umgerechnet werden, je nachdem man jene Güter ursprünglich für Gold oder für Silber eingekauft hat. Unter Kaufmannswaren versteht das Gesetz alle Güter, die jemand nicht zum eignen Gebrauch erworben hat, sondern um damit Handel zu treiben.

Ausserdem sind Gold und Silber nur dann *zakāt*-pflichtig, wenn der Eigentümer jene Metalle während des ganzen Steuerjahres ungebraucht aufbewahrt hat. Den Grund dieser eigentümlichen Vorschrift meinen die muslimischen Gelehrten darin suchen zu dürfen, dass Gold und Silber von Gott nicht dazu bestimmt seien, als „Schätze“ gesammelt und aufgespeichert zu werden. „Eine furchtbare Strafe wird die treffen“, heisst es ja im Koran IX, 34, „die Gold und Silber aufsparen, ohne etwas davon auszugeben für den Weg Gottes“. Hat man aber Geld nicht „als Schatz gesammelt“, sondern entsprechend den Bedürfnissen des Verkehrs während des Steuerjahres gebraucht, dann ist nach dem Gesetz keine *Zakāt* dafür zu zahlen.

Nach demselben Grundsatz beurteilte man die *Zakāt*-Pflichtigkeit von goldenen und silbernen Schmucksachen und von Kaufmannswaren. Auch diese Güter dürfen also nach dem Gesetz nicht „als Schätze gesammelt werden“, ohne dass man davon, gemäss Allāh's Befehl, „etwas ausgibt für den Weg Gottes“ (nämlich in Gestalt der *Zakāt*). Solange man aber von Schmucksachen einen gesetzlich statthaften Gebrauch macht[1]), ist keine *Zakāt* dafür zu leisten, und ebenso braucht für Kaufmannswaren erst dann *Zakāt* bezahlt zu werden, wenn sie ein volles Jahr gelagert haben. Denn

---

gegenwärtig ungefähr der Summe von 140 Gulden ($233^1/_3$ Mark) gleich, das an Silber jedoch (7 × 84 Gr. = 588 Gramm) ist nicht mehr als etwa 58.80 Gulden (ungefähr 98 Mark).

[1]) Ein unstatthafter Gebrauch wäre es z. B., wenn ein Mann goldnen Zierat trüge (siehe unten: § 38). Die für Zierat zu leistende *Zakāt* wird nach dem Handelswert der betr. Schmucksachen berechnet, nicht nach dem Metallwert.

nur in diesem Falle hat der Besitzer sie als nutzlose „Schätze“ aufbewahrt [1]).

---

§ 26. Wie die Zakāt aufzubringen ist und welche Personen darauf Anspruch haben.

Zur Leistung der *Zakāt* verpflichtet das Gesetz jeden Muslim, der Eigentümer von *zakāt*-pflichtigen Gütern ist [2]). Noch immer ist es gestattet, die *Zakāt* — ihrem ursprünglichen Charakter entsprechend — persönlich (oder durch einen Bevollmächtigten) denjenigen Personen zukommen zu lassen, die gesetzlich darauf Anspruch haben. Man braucht die *Zakāt* also nicht unbedingt an die Regierung abzuliefern. Letzteres ist jedoch nach Ansicht der Gelehrten vorzuziehen, wenn gottesfürchtige Personen an der Spitze des Landes stehen, weil die Obrigkeit doch immer am besten imstande ist, die *Zakāt* auf die zweckmässigste Weise an allen Personen auszuteilen, die darauf gleichen Anspruch haben.

Wird in einem Lande die *Zakāt* von Regierungs wegen eingefordert, dann ist man jedenfalls verpflichtet, seine

---

[1]) Auch auf Gold und Silber aus Bergwerken sowie auf gefundenen Schätzen, die offenbar aus der Heidenzeit datieren (*Rikāz*), lastet nach dem Gesetz eine Steuer, sobald der Wert den *Niṣāb* erreicht. Diese Steuer beträgt $^1/_5$ des Wertes (bei Edelmetallen aus Bergwerken aber, nach manchen Gelehrten, nur $^1/_{40}$, wenn die Gewinnung sehr mühsam ist). Dieses Fünftel gilt nach der besten Meinung auch als *Zakāt*. Man muss es also unter die *Zakāt*-Berechtigten verteilen, und darf es nicht mit dem *Faiʾ*-Fünftel (siehe unten) gleichsetzen, wie andre Gelehrte wohl angenommen haben. Jedoch ist diese Steuer nicht erst nach einem vollen Jahre (wie die eigentliche *Zakāt*), sondern sofort nach Erwerbung dieser „Schätze“ zu zahlen.

[2]) Auch wenn der Eigentümer minderjährig oder unzurechnungsfähig ist. Da er in solch einem Falle die *Zakāt* von seinen Besitztümern nicht selbst aufbringen kann, so muss sein Vormund (bezw. Kurator) dafür sorgen.

Steuern an den offiziellen Einnehmer (*ʿĀmil*) abzuliefern, selbst wenn sich die oberste Gewalt in den Händen „ungerechter“, tyrannischer Muslime befinden sollte. Zwar fehlt dann jede Bürgschaft für eine richtige Verteilung der *Zakāt*, aber die Verantwortlichkeit für die Verwendung derselben geht in solch einem Falle auf die Herrscher des Landes über, meinen die Gelehrten [1]).

Das Recht, die *Zakāt* durch einen *ʿĀmil* von den Gläubigen einfordern zu lassen, erkennt das Gesetz jedoch der Regierung nur für die sogen. *Ẓāhir*-Güter zu (d. h. die „äusseren“, sichtbaren Güter), nicht für die sogen *Bāṭin*-Sachen (d. h. die „inneren“, verborgenen Sachen).

Zu den *Ẓāhir*-Gütern gehört die erste bis dritte Klasse der obengenannten *zakāt*-pflichtigen Güter. „Sichtbar“ heissen sie deshalb, weil der *ʿĀmil* nach dem Gesetz das Recht hat, die Äcker, Weiden und Garten selbst zu besichtigen, um die Höhe der Steuern nach eigner Schätzung festzustellen. Unter „*Bāṭin*-Sachen“ versteht man Gold, Silber und Kaufmannswaren. Diese sind einer derartigen Kontrolle von Obrigkeits wegen ausdrücklich entzogen Die *Zakāt* dafür ist, nach dem Gesetz, ganz der Gewissenhaftigkeit des einzelnen Steuerzahlers zu überlassen.

Welches sind nun die Personen, an welche die *Zakāt* auszuteilen ist? Zur Beantwortung dieser Frage sind die muslimischen Gelehrten ausgegangen von der oben (S. 97) erwähnten Offenbarung, Koran IX, 60, und haben daraus abgeleitet, dass die *Zakāt* nach Allāh's Willen nur für die dort genannten 8 Kategorien von Personen verwendet werden dürfe.

---

[1]) Nach manchen (besonders ḥanafitischen) Gelehrten ist man nach Ablieferung der *Zakāt* an „gottlose Tyrannen“ eigentlich verpflichtet, die Steuer, zur Beruhigung des eignen Gewissens, nochmals aufzubringen und dann persönlich dafür zu sorgen, dass sie gemäss den Forderungen des Gesetzes an diejenigen ausgeteilt werde, die darauf Anspruch haben Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 63 (Ind. Gids, 1884, I, 425).

Betreffs dieser 8 Kategorien ist folgendes zu bemerken:

1. Arme und 2. Bedürftige; — in den Gesetzbüchern wird genau umschrieben, welche Personen zu jeder dieser beiden Klassen zu rechnen sind. Der Unterschied, der dabei zwischen „Armen“ und „Bedürftigen“ gemacht wird, ist durchaus willkürlich. Im Koran ist offenbar nicht an zwei verschiedene Klassen gedacht. Die Definitionen der Gelehrten laufen denn auch auseinander. Die schāfiᶜitische Lehre versteht unter einem „Armen“ (*Faḳīr*) jemanden, der sich in noch grösserer Not befindet, als ein „Bedürftiger“ (*Miskīn*), während nach mālikitischer Ansicht das Verhältnis gerade umgekehrt ist. Jedenfalls pflegen die Gesetzkundigen die Definition in den *Fiḳh*-Büchern so zu fassen, dass sie in den meisten Fällen selbst auch zu einer dieser beiden Klassen gehören und demgemäss Ansprüche auf einen Anteil am *Zakāt*-Ertrag geltend machen können.

3. Die *ᶜĀmils*, — die oben schon erwähnten Steuereinnehmer. Sie müssen gewissen gesetzlichen Anforderungen genügen. So soll der *ᶜĀmil* unter anderm ein Mann von gutem Leumund (ein sogen. *ᶜAdl*, siehe unten) sein; ferner muss er die Bestimmungen des Gesetzes über die *Zakāt* genau kennen, u. s. w.

4. Diejenigen, „deren Herz besänftigt“ werden muss [1]). Damit waren im Koran, wie oben erwähnt, die angesehenen Mekkaner gemeint. Das Gesetz versteht darunter: Leute, die zwar zum Islām bekehrt sind, deren Eifer für diese Religion aber noch schwach ist; ferner: angesehene Personen, die auf die Bekehrung anderer zum Islām Einfluss ausüben können und die man daher durch Geschenke gewinnen muss.

5. Sklaven; — diese bekommen, wenn sie mit ihren Herren einen Freikaufs-Kontrakt geschlossen haben [2]), einen

---

[1]) In Koran IX, 60 werden sie mit den Worten: *muʾallafah Ḳulūbuhum* bezeichnet. Demzufolge ist *Muʾallaf* im Islām das gewöhnliche Wort für „Bekehrter“ geworden

[2]) Siehe über diesen sogen. *Kitābah*-Kontrakt unten.

Anteil an der *Zakāt* als Unterstützung bei jenem lobenswerten Streben.

6. Schuldner; — nämlich diejenigen, die für einen erlaubten Zweck eine Schuld auf sich geladen haben, aber diese nicht bezahlen können; ferner besonders solche, die um Gottes willen eine Schuld zur Tilgung auf sich genommen haben. Als ein derartiger „Schuldner um Gottes willen ist z.B. anzusehen: wer bei drohender Fehde wegen eines Mordes, bei dem der Täter unbekannt geblieben ist, die Zahlung des Sühnegeldes aus eignem Antriebe auf sich nimmt, um dadurch Blutvergiessen zu verhindern. Um die Gläubigen zu derartigen gottgefälligen Werken anzuspornen, erkennt das Gesetz einem solchen „Schuldner“ einen Anteil an dem Ertrage der *Zakāt* zu, — selbst für den Fall, dass er ein reicher Mann sein sollte.

7. Der „Weg Gottes“ (*Sabīl-Allāh*); – der für „den Weg Gottes“ bestimmte Teil der *Zakāt* muss im allgemeinen für den heiligen Krieg (oder, falls dieser sich als unmöglich erweist, für öffentliche Werke, die allen Muslimen zugute kommen) verwandt werden. Im besonderen soll dieser Teil der *Zakāt*, nach dem Gesetz, denjenigen zufliessen, die zur Verteidigung oder Ausbreitung des Glaubens freiwillig gegen die Ungläubigen mitkämpfen, ohne zu den regulären Truppen zu gehören. Auch sie können ihre Ansprüche darauf geltend machen, selbst wenn sie wohlhabende Leute sind.

8. „Reisende“; — nämlich solche, die ohne Unterstützung seitens ihrer Mitgläubigen das Ziel ihrer Reise nicht erreichen könnten.

Bei der Auslegung von Koran IX, 60 gingen die Ansichten übrigens auseinander. Viele glaubten aus jener Offenbarung folgern zu dürfen, dass man die *Zakāt* je nach den Bedürfnissen an die in Koran IX, 60 genannten Personen austeilen könne Diese Meinung wurde von anderen verworfen.

Nach der in der schāfiʿitischen Schule herrschenden Ansicht ist die *Zakāt*, nach Abzug eines festen, den Steuerein-

nehmern (*'Āmils*) zukommenden Lohns, zu gleichen Teilen an die übrigen sieben Kategorien zu verteilen. Auch bekommen alle zu derselben Klasse gehörigen Personen einen gleichen Anteil, insofern sie in derselben Masse solch einer Unterstützung bedürfen. Eine im Lande gar nicht vertretene Kategorie ist als nicht vorhanden zu betrachten [1]).

So die Theorie des Gesetzes. In der Praxis konnte von einer genauen Befolgung dieser *Zakāt*-Vorschriften kaum die Rede sein. Die hohen Abgaben und Steuern, welche in den meisten Ländern auf den Gläubigen lasteten [2]), machten es immer schwierig, wo nicht ganz unmöglich, die *Zakāt* aufzubringen. Überall traten bei der praktischen Anwendung der gesetzlichen Vorschriften dieselben eigentümlichen Erscheinungen zu Tage: nicht nur wurde für sehr viele *zakāt*-pflichtige Besitztümer überhaupt keine Steuer bezahlt, oder doch nicht im vorgeschriebenen Masse, — besonders nicht von den sogen. „verborgenen" Gütern [3]), — sondern auch der Ertrag der *Zakāt* wurde in der grossen Mehrzahl der Fälle gar nicht gemäss Allāh's Gesetz verwendet. Den Löwenanteil bekamen meistens die Steuereinnehmer selbst,

---

[1]) So sagt z.B. der schon oben erwähnte ägyptische Gesetzkundige al-Bādjūrī, dass zu seiner Zeit (erste Hälfte des 19. Jahrhunderts) in Ägypten keine Personen mehr vorkämen, die zur 4., 5. oder 7. Klasse gehörten. — Wer seine *Zakāt* selbst austeilt, kann sich unter gewissen näheren Bedingungen damit begnügen, seine Gaben mindestens drei Personen von jeder am Orte vertretenen Kategorie zuzuwenden.

[2]) Alle nicht auf dem religiösen Gesetz beruhenden Steuern werden in den Gesetzbüchern *Mukūs* genannt.

[3]) Dennoch kennt man überall die gesetzliche *Zakāt*-Pflicht: „In Arabien wird das Zakât von Korn, Dattelpflanzungen und Vieh bezahlt, ... Auch in andern Ländern, wo der Bauer nicht mit andern Steuern überlastet ist, gilt das Zakât-Gesetz nach wie vor in gleicher Weise wie andere Theile des Gesetzes des Islams, d.h. man befolgt es, soweit die Umstände es gestatten, obgleich mit vielen Missbräuchen im einzelnen." C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht* (ZDMG., 1899, LIII, 136).

während die übrigen, die darauf Anspruch hatten, nur wenig oder gar nichts von der *Zakāt* erhielten [1]).

§ 27. Die Zakāt al-Fiṭr und die nicht-pflichtmässigen Ṣadaḳahs.

Eine „Liebesgabe" besonderer Art ist die sogen. *Zakāt al-Fiṭr* (d.h. *Zakāt* des Fastenbrechens), auch *Zakāt al-Fiṭrah* genannt, die am Ende des Fastenmonats (siehe das folgende Kapitel) aufgebracht wird.

Schon im zweiten Jahre nach der *Hidjrah* hatte der Prophet nach Ablauf der Fasten den Muslimen vorgeschrieben, Lebensmittel an die Armen auszuteilen. Man findet sogar in der geweihten Überlieferung die Angabe [2]), Muhammed habe damals bereits ausdrücklich angeordnet, dass alle Gläubigen — Kleine und Grosse, Männer und Frauen, Sklaven sowohl als auch Freie, — diese Mildtätigkeit durch

[1]) Siehe unter anderm ein Zeugnis hierfür von Ibn Ḥadjar aus dem 16. Jahrhundert (bei C. Snouck Hurgronje, in der ZDMG., a. a. O., S. 135): „Es ist aber ein allgemein verbreitetes Übel, dass die Richter unserer Zeit das Zakât ganz für sich nehmen, und das ist absolut verkehrt." Ausserdem veranlassten die *Zakāt*-Forderungen tyrannischer Herrscher noch allerhand Missbräuche. Die Erpressungen z.B., welche die Zollbeamten des bekannten Sultans Saladin in Ägypten sich unter dem Vorwande der *Zakāt*-Erhebung zu Schulden kommen liessen, findet man beschrieben in dem Reisebericht des Ibn Djubair (2. Aufl., ed. De Goeje, S. 39). Dieser Schriftsteller, der im 6. Jahrhundert der *Hidjrah* von Spanien aus die Pilgerfahrt nach Mekka unternahm preist übrigens den Sultan Saladin wegen seiner Frömmigkeit, unter anderm deshalb, weil er einen grossen Teil der *Zakāt* in seinem Lande für religiöse Zwecke verwende.

[2]) Über diese (auf ʿAbd Allāh ibn ʿUmar zurückgehende) Überlieferung und die Folgerungen, die verschiedene Gelehrte daraus zogen, siehe: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 57—59; C. Snouck Hurgronje, *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 31—32 (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr. VI, 387—388).

Aufbringen einer genau bestimmten Quantität Gerste oder Datteln zu üben hätten!

Die Gelehrten stritten später über die Frage, ob das Aufbringen dieser *Zakāt* auch weiterhin als eine unerlässliche Pflicht für die Gläubigen zu gelten habe. Einige sahen darin überhaupt nur einen empfehlenswerten religiösen Brauch. Andre meinten, die ursprüngliche Verpflichtung, bei Fastenschluss die *Fiṭrah* auszuteilen, sei jedenfalls später fortgefallen und durch die allgemeinen *Zakāt*-Vorschriften ersetzt. Die Mehrheit aber entschied dahin — und dies ist auch die herrschende Meinung in der schāfiᶜitischen Schule geworden, — dass die *Zakāt al-Fiṭr* auch für die Späteren als eine zwingende Religionspflicht zu betrachten sei, die nur durch Austeilung der bestimmten Quantität Lebensmittel erfüllt werden konnte [1]).

Nach der schāfiᶜitischen Lehre ist also jeder Muslim verpflichtet, die *Zakāt al-Fiṭr* alljährlich nach Ablauf der Fasten aufzubringen, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle Personen, deren Unterhalt ihm nach dem Gesetz obliegt (seine Sklaven mit einbegriffen), soweit diese Personen wenigstens Muslime sind. Nur derjenige, der zur bestimmten Zeit nicht mehr besitzt, als er unbedingt für sich selbst und die Seinen zum Lebensunterhalt nötig hat, ist nicht zur Leistung dieser *Zakāt* gehalten.

Der abzuliefernde Betrag wird nach dem Wortlaut obenerwähnter Tradition auf 1 *Ṣāᶜ* [2]) oder 4 *Mudd* von den ge-

---

[1]) Auch andre hierauf bezügliche Fragen fanden ursprünglich verschiedene Beantwortung. Streitfragen waren z.B.: ob nur ausschliesslich Gerste und Datteln (also die gewöhnlichsten Nahrungsmittel zu Medīnah), oder an ihrer Statt auch andre, in der Überlieferung nicht ausdrücklich genannte Lebensmittel, die anderswo häufiger vorkämen, als *Fiṭrah* ausgeteilt werden dürften, — ob ein Sklave die *Zakāt al-Fiṭr* selbst aufzubringen habe, oder vielmehr sein Herr, u. s. w.; — siehe: Goldziher und Snouck Hurgronje, a. a. O.

[2]) Der *Ṣāᶜ* (ein altarabisches Mass) ist der 60ste Teil eines *Wasḳ*; vgl. S. 100, Anm. 1 und S. 122, Anm. 1.

wöhnlichen Nahrungsmitteln des Landes festgestellt, ein Quantum, das für jedes Mitglied des Haushalts aufzubringen ist. Daher wird diese Spende auch wohl als *Zakāt al-Badan* (d. h. Kopfsteuer, eigentlich: „Körper"-*Zakāt*) bezeichnet, im Gegensatz zu der früher besprochenen, deren Betrag sich ausschliesslich nach dem steuerpflichtigen Besitz jemandes richtet und die darum zur Unterscheidung speziell die *Zakāt al-Māl* (Güter-*Zakāt*) genannt wird.

Man kann, nach der schāfiʿitischen Lehre, diese Wohltätigkeitspflicht schon vor dem Ende der Fasten gültig erfüllen. Verpflichtet ist man dazu jedoch nicht vor Sonnenuntergang des letzten Tages im Fastenmonat, und auch dann noch kann man damit warten bis zum Festtage, am ersten des folgenden Monats (siehe S. 127). Als empfehlenswert (*Sunnah*) gilt es jedenfalls, seine *Zakāt* vor dem Anfang der gemeinschaftlichen Fest-*Ṣalāt* aufzubringen, und gesetzlich verboten ist es, die Leistung dieser *Zakāt* bis nach Ablauf des Festtages zu verschieben, wenn nicht etwa gültige Gründe dafür vorliegen.

Für die Austeilung dieser Liebesgaben an diejenigen, die darauf Anspruch haben, gelten, nach der in der schāfiʿitischen Schule herrschenden Ansicht, die allgemeinen Vorschriften für die Verteilung der *Zakāt* unter die obengenannten 8 Kategorien. Nach den andern *Fiḳh*-Schulen jedoch sei es vielmehr erlaubt, die *Fiṭrah* ausschliesslich den „Bedürftigen" zukommen zu lassen. Diese Meinung, die früher auch unter schāfiʿitischen Gelehrten Vertreter gefunden hat, entspricht allerdings besser dem ursprünglichen Charakter der *Fiṭrah*. Bezweckte diese *Zakāt* doch anfangs eine Speisung der Armen nach Ablauf der Fasten.

In der ganzen muslimischen Welt pflegt man die Vorschriften, welche die *Fiṭrah* betreffen, mit besonderer Sorgfalt zu beobachten. Nach der populären Vorstellung gehört das Aufbringen dieser *Zakāt* eigentlich noch zu den Pflichten des Fastenmonats. Die äusserst genaue Befolgung aller gesetzlichen Vorschriften, die sich auf diesen Monat beziehen,

kommt im folgenden Kapitel (§ 31) zur Sprache. Durch treue Erfüllung der *Ramaḍān*-Pflichten hofft man, im allgemeinen alles sühnen zu können, was man im ganzen Jahre gegen das Gesetz gesündigt hat, während die *Fiṭrah* noch im besonderen die unwillkürlichen Versäumnisse während der vorhergegangenen Fastenzeit gutmachen soll [1]). Über den wahren Sinn und den eigentlichen Zweck dieser „Liebesgabe" herrschen übrigens unter den Muslimen manche sonderbare Ideen [2]).

Im übrigen behielten auch die freiwilligen, nichtpflichtmässigen Liebesgaben im Islām, neben der gesetzlich reglementierten *Zakāt*, die Geltung sehr verdienstlicher Werke, die den Gläubigen denn auch wiederholt in den Gesetzbüchern empfohlen werden. Man pflegt eine solche freiwillige Gabe im Gegensatz zu der pflichtmässigen *Zakāt* mit dem Namen *Ṣadaḳah* zu bezeichnen. Vor allem gilt es als verdienstlich, solche *Ṣadaḳahs* zu besonders dafür geeigneten Zeiten, wie z.B. an Gedenktagen oder im Fastenmonat, den Bedürftigen zu spenden.

---

[1]) Letztere Ansicht wird dem Muslim denn auch ausdrücklich in einem von Ibn ʿAbbās überlieferten Ausspruch des Propheten bestätigt!

[2]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 249 (*The Achehnese*, I, 232). — In Mekka z.B. pflegen viele Leute die *Fiṭrah* dem *Mesaḥḥir* zu geben, d. h. dem Manne, der während des Fastenmonats jede Nacht herumgeht, um seine Kunden an die Zeit des *Saḥūr* (der Mahlzeit vor Tagesanbruch; siehe S. 121) zu erinnern! Vgl.: *Mekka* II, 86.

DRITTES KAPITEL.

DAS FASTEN (ṢAUM) IM MONAT RAMAḌAN UND DIE ÜBRIGEN PERIODISCHEN FASTEN- UND FEIERTAGE.

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 47—98; ders.: *De Atjèhers*, I, 214—265 (*The Achehnese*, I, 202—245); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 55—59, 68—71 (Ind. Gids, 1884, I, 417—421, 430—433); E. W. Lane, *The manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt XXIV—XXVI (Periodical public festivals, etc.); E. Sell, *The faith of Islám*, Chapt. VI (The feasts and fasts of Islám).

§ 28. Das Fasten im Monat Ramaḍan und die nicht-pflichtmässigen Fastenzeiten.

Litteratur. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Diss.) Leiden, 1908, S. 120—130, 135—139; K. G. Jacob, *Der muslimische Fastenmonat Ramaḍân* (Jsb. der geogr. Ges. Greifswald, 1896, I, 1).

Das Fasten während des Monats *Ramaḍān*, des neunten Monats im muslimischen Jahr, gilt als eine vierte „Säule" des Islāms.

Dass das Fasten im allgemeinen schon von früheren Gottesboten und Propheten als ein Gott wohlgefälliges Werk empfohlen, und sowohl bei Juden wie bei Christen ein religiöser Brauch war, dürfte dem Propheten schon zu Mekka kaum unbekannt geblieben sein. Erst zu Medīnah jedoch lernte Muhammed durch seinen Verkehr mit den dort ansässigen „Schriftbesitzern" die bestimmten Fastenzeiten der geoffenbarten Religion kennen, die er nunmehr in den Islām hinübernahm. Daher die Offenbarung (Koran II, 179—180):

„Das Fasten ist euch vorgeschrieben — gleichwie es denen vorgeschrieben war, die vor euch waren —, auf dass ihr gottesfürchtig seiet. [Fastet also] eine bestimmte Anzahl Tage, und wer von euch gerade krank oder auf der Reise ist, dem liegt eine [entsprechende] Anzahl anderer Tage ob; .... Wer obendrein noch freiwillig fastet, dem wird das als ein gutes Werk angerechnet werden."

Dieser ersten Offenbarung betreffs des pflichtmässigen Fastens folgte später eine zweite (Koran II, 181): „Der Monat *Ramaḍān*, in dem der Koran aus dem Himmel herabgesandt wurde als eine Leitung für den Menschen .... Wer von euch diesen Monat erlebt, der faste während desselben; wer krank oder auf der Reise ist, [der faste] eine [entsprechende] Anzahl anderer Tage ...." u. s. w.

Nach dieser Offenbarung sollten die Muslime also fortan besonders den *Ramaḍān* durch Fasten heiligen, und zwar deshalb, weil in diesem Monat der Koran herabgesandt sei — eine Vorstellung, die Muhammed offenbar dazu auf den Vordergrund stellte, um so die *Ramaḍān*-Fasten zu einem spezifisch muslimischen religiösen Brauch zu stempeln. Dennoch wird auch hierbei an eine Entlehnung zu denken sein. Wahrscheinlich hat der Prophet die Quadragesima, das jährliche Fasten der Christen während der vierzig (Werk-)Tage vor Ostern, anfangs auch für sich und die Seinen als eine Pflicht betrachtet. Erst später dürften dann verschiedene Gründe — vor allem das Streben, den Islām vom Juden- und Christentum unabhängig zu machen, vielleicht auch die Unmöglichkeit, selbst die richtige Zeit der Quadragesima zu berechnen —, ihn bewogen haben, die *Ramaḍān*-Fasten dafür eintreten zu lassen [1]).

---

[1]) Vgl. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, III, 54–60. „Da in den ersten 2 Jahren zufällig der Monat Ramadhân in die Quadragesima fiel, machte Moḥammad diesen zum Fastenmonat, reduzirte die Zeit von 40 Tagen auf eine Lunation (29 oder 30 Tage) und hielt an dem Mondesjahre fest, weswegen die Fastenzeit

Die angeführten Offenbarungen (Koran II, 179—181) nebst den damit zusammenhängenden Überlieferungen bilden die Grundlage für die späteren Gesetzvorschriften bezüglich des *Ramaḍān*-Fastens.

Ausser dem pflichtmässigen Fasten in diesem Monat kennt der Islām keine gesetzlich vorgeschriebenen Fastenzeiten [1]. Allerdings ist auch das Fasten an dem sogen. *ʿĀschūrāʾ*-Tage anfangs eine Pflicht für die Muslime gewesen. Nachdem der Prophet nämlich in Medīnah, kurz nach der *Hidjrah*, den jüdischen Versöhnungstag kennen gelernt hatte, machte er das Fasten an diesem Tage auch für die Seinen zur Pflicht. Der Versöhnungstag (am zehnten des jüdischen Monats Tischri) war damals in Medīnah unter dem aramäischen Namen *ʿĀschūrā*, d. h. „der zehnte", bekannt und dieser Name hat sich seitdem im Islām erhalten.

Als aber bald nachher sich Muhammeds Verhältnis zu den Juden trübte, wurde das Fasten-Gebot für jenen Tag wieder aufgehoben [2]. Trotzdem galt es auch weiterhin im Islām als eine *Sunnah* (ein verdienstliches Werk), am *ʿĀschūrā*-Tage

---

der Moslime in 32 Jahren durch alle Jahreszeiten läuft" (Sprenger, a. a. O., S. 58).

Auch die muslimischen Gelehrten bringen die *Ramaḍān*-Fasten häufig mit der Fastenzeit der Christen in Zusammenhang, stellen sich den Sachverhalt aber gerade umgekehrt vor. „Die Fasten im *Ramaḍān*", sagen sie, „wären ursprünglich auch den Christen zur Pflicht gemacht; da aber dieser Monat bald in die kälteste Winterzeit, bald wieder in die glühendste Sommerhitze falle, so hätten sie das Fasten so nicht durchführen können und es daher für immer in den Frühling gelegt". Um diese „Verdrehung" von Gottes Gebot zu sühnen, hätten sie dann zu den ursprünglichen pflichtmässigen dreissig noch einige weitere Fastentage hinzugefügt. Man sehe ferner: K. G. Jacob, a. a. O. und A. J. Wensinck, S. 135 ff.

[1] Nur dann ist man sonst noch zum Fasten verpflichtet, wenn man sich selbst durch ein Gelübde dazu verbunden hat oder wenn man versäumte Fastentage nachholen muss.

[2] Vgl. z. B.: Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 132, Anm. 5; A. J. Wensinck, S, 121 ff.

zu fasten. Die Muslime nehmen an, dass dieser Tag mit dem zehnten *Muḥarram* zusammenfalle (vgl. unten, S. 128—129).

Freiwilliges Fasten — *Ṣaum Taṭawwuʿ*, auch „*Sunnah*-Fasten" genannt — gilt im allgemeinen zu jeder Zeit als ein verdienstliches und empfehlenswertes Werk. Nur ist es gesetzlich verboten (*ḥarām*), während der drei *Taschrīḳ*-Tage (siehe § 36) und der Tage des „grossen" und „kleinen" Festes (siehe S. 126 ff.) zu fasten. Auch soll man vermeiden, gerade den Freitag zum Fastentag zu wählen — wird dieser Tag doch auf andre Art gefeiert — oder gerade den Samstag oder den Sonntag, die Feiertage der Juden, bezw. Christen.

Dagegen empfiehlt das Gesetz besonders das Fasten an Montagen und Donnerstagen, weil angeblich auch der Prophet es besonders liebte, an diesen Tagen zu fasten; — ferner in jedem Monat während der sogen. „Tage der weissen Nächte" (d. h. während des 13.—15. Tages in jedem Monat. Diese Nächte werden „die weissen" genannt, weil in ihr der Mond am hellsten leuchtet); — und alljährlich an einigen bestimmten Tagen. Diese Tage sind:

1. der *ʿĀschūrāʾ*-Tag und der Tag vorher;
2. die „sechs Tage" nach dem „kleinen" Fest;
3. die beiden Tage vor dem „grossen" Fest (wenigstens für solche Personen, die sich nicht an der *Ḥaddj*-Feier beteiligen. Siehe ferner S. 128 ff.).

Auch das Fasten an Montagen und Donnerstagen und während der Tage vor dem „grossen" Fest (besonders am 9. *Ḏuʾl-Ḥiddjah*) hat Muhammed wahrscheinlich den jüdischen Religionsbräuchen entlehnt, nachdem er diese in Medīnah kennen gelernt hatte [1]).

[1]) Vgl. A. J. Wensinck, a. a. O., S 126 ff.

§ 29. Vorschriften bezüglich Anfang und Ende des Fastenmonats und anderer Monate. Der muslimische Kalender.

Damit das Gebot, während des Monats *Ramaḍān* zu fasten, sich gemäss den Anforderungen des Gesetzes befolgen lasse, sind zunächst Anfang und Ende dieses Monats genau zu bestimmen.

Die Grundlage für die Berechnung des islāmischen Kalenders bildet die von Muhammed eingeführte Einteilung des Jahres in zwölf Mond-Monate zu abwechselnd 29 und 30 Tagen [1]. Infolgedessen hat das muslimische Jahr also $6 \times 29 + 6 \times 30 = 354$ Tage [2] und ist daher etwa elf Tage kürzer als unser Sonnenjahr, was für jedes Jahrhundert einen Unterschied von ungefähr drei Jahren ausmacht [3].

Die arabischen Namen der zwölf Monate sind:

1. *Muḥarram.*
2. *Ṣafar.*
3. *Rabīᶜ al-awwal* (= *Rabīᶜ I*).
4. *Rabīᶜ al-āchir* (= *Rabīᶜ II*).

---

[1]) Das alt-arabische Jahr war ein Sonnenjahr, und auch die alt-arabischen Monatsnamen bezeichnen, soweit sie noch verständlich sind, Jahreszeiten. Vgl. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 94 ff. Das Mondjahr ist von Muhammed wahrscheinlich im Jahre 9 eingeführt (siehe Koran IX, 36 ff.). Vgl. C Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 65 ff

[2]) Eigentlich $354 \frac{11}{30}$ Tage. Um das Mondjahr mit dem wirklichen Umlauf des Mondes in Übereinstimmung zu halten, muss im Laufe jedes dreissigjährigen Cyklus elfmal ein Monat von 29 Tagen um einen Tag verlängert werden Bei dieser Einfügung wird erst nach Verlauf von 2400 Jahren noch ein Extra-Schalttag nötig.

[3]) Eine Vergleichung der Daten nach muslimischer und christlicher Zeitrechnung bieten: F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der Muhamm. und Christl. Zeitrechnung.* Leipzig, 1854 und: E. Mahler, *Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen* Leipzig, 1887.

Die Muslime zählen ihre Jahre von der *Hidjrah* des Propheten (siehe oben, S. 5), d.h. dem 16. Juli 622 n. Chr., ab.

5. *Djumāda'l-ūlā* (= *Djumādā I*).
6. *Djumāda'l-āchirah* (= *Djumādā II*)[1]).
7. *Radjab.*
8. *Schaᶜbān.*
9. *Ramaḍān.*
10. *Schawwāl.*
11. *Ḏu'l-Ḳaᶜdah.*
12. *Ḏu'l-Ḥiddjah*

Der Monat beginnt und endigt, gleich dem Tage (vgl. oben, S. 68), mit Sonnenuntergang. Ist nämlich nach Sonnenuntergang des 29 Tages der Neumond am Himmel erschienen, dann gilt der neue Monat als eingetreten. Sonst dauert der Monat fort, bis er „voll" (d.h. dreissig Tage lang) ist. Nach der schāfiᶜitischen Lehre darf der Monatsanfang nicht durch Berechnung (*Ḥisāb*) festgestellt werden, sondern muss das Erscheinen des Neumondes am Himmel jedesmal durch Sehen (*Ruʾjah*) konstatiert werden.

Im allgemeinen ist dabei das Zeugnis von zwei freien muslimischen Männern erforderlich. Diese müssen den gesetzlichen Anforderungen in Bezug auf Zuverlässigkeit genügen und also „*ᶜadl*" sein (d.h. in gutem Rufe stehen; Näheres darüber bei der Beweislehre). Sie müssen feierlich erklären, dass sie den Neumond wirklich gesehen haben.

Über die Frage, ob auch der Anfang des Monats *Ramaḍān* auf solche Weise durch zwei *ᶜAdls* festgestellt werden müsse, hat von jeher Meinungsverschiedenheit unter den muslimischen Gelehrten geherrscht. Nach der in der schāfiᶜitischen Schule zur Herrschaft gelangten Meinung ist dazu nur das Zeugnis eines *ᶜAdl* erforderlich.

Wird also an irgend einer Stelle der Neumond am Abend

---

[1]) Man sagt auch: *Djumād al-awwal* und *Djumād al-āchir*. Dies sind vulgär-arabische Formen (vgl. E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Kapit IX gegen Schluss; R. Dozy, *Supplém. aux dict. arab.* s. v. *Djumād*), die aber auch von nicht-arabisch sprechenden, muslimischen Völkern übernommen sind.

des 29. *Schaʿbān* von einem *ʿAdl* gesehen und dessen Zeugnis vom *Ḳāḍī* als gültig angenommen, so ist man dort und in der ganzen Umgebung verpflichtet, gleich am folgenden Tage mit dem Fasten zu beginnen [1]). Ist der Neumond aber unsichtbar geblieben, z.B. weil der Himmel bewölkt war, oder ist sein Erscheinen wenigstens nicht nach Gebühr festgestellt worden, dann beginnt der Fastenmonat nach dem Gesetz sobald der Monat *Schaʿbān* „voll" (d.h. 30 Tage lang) ist [2]).

Der *Ramaḍān* endigt, wie jeder andre Monat, wenn zwei einwandfreie Zeugen den Neumond des folgenden Monats gesehen haben, oder sonst nach Ablauf von dreissig Tagen seit Eintritt des Fastenmonats

---

§ 30. Vorschriften bezüglich der Fastenpflicht. Das Nachholen von Versäumnissen.

„Fasten" heisst für den Muslim: nicht nur auf Speise und Trank jeder Art, sondern auch auf den ehelichen Ver-

[1]) Welche Massregeln am 29. *Schaʿbān* getroffen werden, um das Erscheinen des Neumondes gebührend zu konstatieren, und wie das Eintreten des Fastenmonats dem in den Strassen wartenden Volke verkündigt wird (in neuerer Zeit auch hier und da durch Kanonenschüsse), findet man unter andrem beschrieben bei: E. W. Lane, *The manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt XXV; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 77.

[2]) Ist das Sehen des Neumondes am 29. *Schaʿbān* nicht offiziell konstatiert, und hat dennoch jemand für sich persönlich die Sicherheit, dass der Neumond wirklich an jenem Abend am Himmel erschienen ist, so muss er am folgenden Tage mit dem Fasten beginnen. Seine Sicherheit kann z.B. darauf beruhen, dass er den Neumond entweder selbst gesehen hat, oder aber dass jemand, den er für unbedingt glaubwürdig hält, ihm versichert, diesen Himmelskörper beobachtet zu haben, — gleichgültig, ob dieser Zeuge nun ein Mann oder eine Frau, ein Minderjähriger, ein Sklave oder gar ein Ungläubiger ist. Falls man diese Sicherheit nicht hat, so gilt der 30. *Schaʿbān* als ein „Zweifel-Tag" und das Gesetz verbietet dann, auf eigene Autorität mit dem Fasten zu beginnen.

kehr mit seiner Frau (oder seinen Frauen) vollständig verzichten. Das Gesetz ist in diesen Punkten sehr streng. Die kleinsten Teilchen fester oder flüssiger Nahrung, ja selbst Tabaks- oder Opiumrauch, die in den Körper gelangen, machen das Fasten für den betreffenden Tag ungültig, gleichwie auch jede Handlung zur Befriedigung der Wollust für die Dauer des Fastentags durchaus verboten ist. Von der frühesten Morgenstunde an bis nach Sonnenuntergang eines jeden Tages muss der Muslim ohne Unterbrechung in dieser Enthaltsamkeit verharren.

Wie jede andre religiöse Handlung so ist auch das Fasten nach dem Gesetz nur dann gültig, wenn ihm die *Nījah* vorangegangen ist. Daher soll man nach der schāfiʿitischen Lehre in jeder Nacht des Fastenmonats vor Anbruch der Morgenröte die Absicht formulieren, während des bevorstehenden Tages die gesetzlich vorgeschriebene religiöse Pflicht ordnungsgemäss zu erfüllen.

Ferner empfiehlt das Gesetz, den Fastentag in passender Stimmung zu verbringen. Vor allem vermeide man, während des Fastens zu zanken und zu schelten, zu lügen und zu verleumden oder auch nur böse Begierden zu hegen. Dagegen soll man sich so viel wie möglich mit guten Werken beschäftigen; werden diese doch im Fastenmonat dem Frommen doppelt angerechnet.

Die Entsagung ist dem Muslim jedoch, wie schon bemerkt, nur tagsüber vorgeschrieben. „Es ist euch erlaubt“, heisst es in Koran II, 183, „in der Nacht der Fasten euch euren Frauen zu nähern ....; esset und trinket, bis ihr des morgens einen weissen Faden von einem schwarzen unterscheiden könnt; dann aber fastet [wieder] bis zur [folgenden] Nacht!“ Es gilt nach dem Gesetz sogar als eine *Sunnah* (empfehlenswerte Handlung), die Fasten sofort nach Sonnenuntergang zu brechen [1]). Das, was man hierbei zu sich

---

[1]) Wie die in der grossen Moschee zu Mekka versammelten Gläubigen unmittelbar nach dem Kanonenschuss, der den Sonnenunter-

nimmt, heisst *Faṭūr* (d.i. das, womit man die Fasten „bricht"). Desgleichen empfehlen die Gesetzbücher, sich kurz vor der ersten Morgendämmerung durch eine Mahlzeit für die Entbehrungen des bevorstehenden Fastentages zu stärken. Dies muss aber geschehen, noch ehe man in der Morgenstunde, nach koranischer Redeweise, „einen weissen Faden von einem schwarzen unterscheiden kann." Diese Mahlzeit ist unter dem Namen *Saḥūr* bekannt (d. h. das Essen, das man „kurz vor der Morgenröte" zu sich nimmt) [1]).

Zum Fasten verpflichtet ist jeder volljährige Muslim, der im vollen Besitz seiner Verstandeskräfte ist (*ʿĀḳil-bāligh*). Minderjährige sind zwar noch nicht zum Fasten verpflichtet, man muss sie jedoch von ihrem 7 Lebensjahre an dazu anspornen Geisteskranke können diese religiöse Pflicht schon darum nicht gültig erfüllen, weil sie keine *Nījah* dazu formulieren können. Frauen, die sich infolge der Menstruation in rituell unreinem Zustande befinden, sind hierdurch gesetzlich verhindert zu fasten und müssen die versäumten Fastentage später nachholen.

Befreiung von dem pflichtmässigen Fasten gewährt das Gesetz folgenden Personen:

1. Kranken und Reisenden für die Dauer ihrer Krankheit bezw. ihrer Reise; auch sie müssen die versäumten Tage später nachholen. Mit ihnen stellen die Gelehrten alle Leute gleich, die schwere Arbeit zu leisten haben und hierdurch gezwungen sind, die Fasten zu brechen. Dennoch müssen sie jede Nacht im Fastenmonat die *Nījah*

---

gang verkündigt, den *Faṭūr* zu sich nehmen, um dann, nach Verrichtung der *Maghrib-Ṣalāt*, nach Hause zu eilen, wo Frau und Kind mit der eigentlichen Abendmahlzeit warten, findet man beschrieben bei: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 79 ff.; vgl. über die entsprechenden Gebräuche in Atjèh; *De Atjèhers*, I, 246 (*The Achehnese*, I, 229).

[1]) Damit niemand die Zeit der *Saḥūr*-Mahlzeit verpasse, pflegt man in den meisten Ländern von der Moschee aus die Gläubigen daran zu erinnern. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 84—86.

formulieren, während des bevorstehenden Tages ihre religiöse Pflicht nach Gebühr zu erfüllen.

2. Schwangeren und säugenden Frauen, die aber gleichfalls die versäumten Fastentage später nachzuholen haben.

3. Alten Leuten, die nicht mehr imstande sind zu fasten. Sie können die versäumten Tage nicht mehr nachholen, ebensowenig wie Unheilbar-Kranke, und müssen daher als Sühne oder Lösepreis (*Fid-jah*) eine bestimmte Quantität Lebensmittel für die Armen geben, nämlich: ein *Mudd* für jeden versäumten Fastentag [1]).

Zur Nachholung der versäumten Fastentage sind übrigens auch diejenigen verpflichtet, die ihre religiöse Pflicht im Monat *Ramaḍān* ohne gültige Entschuldigung verletzen, mögen sie nun nachts die *Nījah* nicht gebührlich formulieren oder tagsüber die Fasten absichtlich brechen. Dieses Nachholen (*Ḳaḍāʾ*) ist so bald wie möglich auszuführen. Schiebt man es länger als ein Jahr auf, dann muss man für jeden nachzuholenden Tag obendrein noch ein *Mudd* Lebensmittel an die Armen austeilen (als *Fid-jah*). Hat aber jemand absichtlich das Fastengebot dadurch übertreten, dass er sich des ehelichen Verkehrs mit seiner Frau während des Tages nicht enthalten hat [2]), so legt ihm das Gesetz eine besondere Sühne (*Kaffārah*) auf. Er muss dann nämlich als *Kaffārah* (d. i. eigentlich: das, was die Schuld „bedeckt") entweder einem muslimischen Sklaven die Freiheit verschaffen oder zwei weitere Monate lang fasten oder aber, wenn er hierzu nicht imstande ist, sechzig Arme speisen [3]).

---

[1]) Auch schwangere oder säugende Frauen, die, obwohl sie persönlich imstande sind zu fasten, nur um ihres Kindes willen die Fasten brechen, müssen für jeden nachzuholenden Tag obendrein ein *Mudd* Lebensmittel als Sühne geben. — Ein *Mudd* ist der vierte Teil eines *Ṣāʿ*; vgl. oben, S. 110, Anm. 2.

[2]) In Bezug auf Unzucht gilt in diesem Falle dieselbe Regel.

[3]) Wenn jemand gestorben ist, bevor er seine Verpflichtungen bezüglich des Fastens erfüllt hat, muss die Sühne aus seinem Nachlass bezahlt werden.

§ 31. Treue Erfüllung der Vorschriften, die sich auf den Fastenmonat beziehen. Ṣalāt al-Tarāwīḥ. Gedenkfeier der Ḳadar-Nacht.

Auf das Innehalten der *Ramaḍān*-Fasten legen die Muslime besonderes Gewicht. Zwar trifft man überall viele Nicht-Faster. Viele sind ja auch wirklich der schweren Last gar nicht gewachsen, den ganzen Tag ohne Essen und — was schlimmer ist — ohne Trinken auszuhalten. Aber in der ganzen muslimischen Welt gilt doch der *Ramaḍān* im Volksbewusstsein als „der Monat der Religion". Allgemein herrscht die Ansicht, wenn man in diesem Monat alle gesetzlichen Vorschriften so genau wie möglich beobachte, so könne man hierdurch gewissermassen alles sühnen, was man in den vorhergehenden Monaten gegen das Gesetz gesündigt. Daher bemüht man sich, alle religiösen Pflichten, die nach dem Gesetz zu diesem „Versöhnungsmonat" gehören, so vollständig wie nur möglich zu erfüllen, und zwar nicht nur die unerlässlichen, sondern auch die im Gesetz nur „empfohlenen" Pflichten.

So ist z.B. die sogen. *Ṣalāt al-Tarāwīḥ* — d.h. die *Ṣalāt* mit den Ruhezeiten oder Pausen (*Tarāwīḥ*), die nach je vier *Rakʿahs* bei dieser *Ṣalāt* eintreten — nach dem Gesetz nur eine *Sunnah*, eine empfehlenswerte Handlung. Trotzdem aber pflegt man auf diese *Ṣalāt*, eben weil sie nur im Fastenmonat verrichtet wird, überall besonderes Gewicht zu legen [1]. Auch solche Leute, die sich nicht scheuen, die fünf unbedingt pflichtmässigen täglichen *Ṣalāts* manchmal zu versäumen, befleissigen sich, jeden *Ramaḍān*-Abend getreulich diese gar nicht pflichtmässige *Ṣalāt* mitzumachen, weil sie nun einmal die spezielle *Ramaḍān-Ṣalāt* ist.

Über den Ursprung dieser *Tarāwīḥ-Ṣalāt* meldet die Überlieferung folgendes. Einige Fromme hatten bemerkt,

[1] Auch in Niederl.-Indien; siehe: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 248 ff. (*The Achehnese*, I, 230 ff.); vgl. ders.: *Mekka*, II. 81 ff.

dass der Prophet nachts in der Fastenzeit eine langdauernde *Ṣalāt* in der Moschee verrichtete Als viele seinem Beispiel zu folgen begannen, machte der Prophet sie ausdrücklich darauf aufmerksam, dass sie dazu nicht verpflichtet seien und dass er fürchte, sie könnten damit eine zu schwere Aufgabe für die Fastenzeit auf sich nehmen. Dennoch hielten viele jenen Gebrauch in Ehren, der auch fernerhin im Islām die Geltung einer *Sunnah* behalten hat.

Die im Gesetz für die *Ṣalāt al-Tarāwīḥ* bestimmte Zeit beginnt abends nach der *ʿIschāʾ-Ṣalāt* und dauert bis zum Anbruch der Morgenröte. Wenn möglich, soll man jedoch diese *Ṣalāt* kurz nach der *ʿIschāʾ* verrichten und zwar gemeinsam mit anderen, unter Leitung eines *Imāms*. Die Anzahl der *Rakʿahs*, die diese *Ṣalāt* bilden, beträgt zwanzig. Je zwei *Rakʿahs* werden hierbei von den folgenden zwei geschieden durch die — sonst die ganze *Ṣalāt* beschliessende — *Taslīmah* (vgl. oben, S. 79).

Nach Ablauf der *Ṣalāt al-Tarāwīḥ* pflegen fromme Leute entweder selbst eine oder mehrere von den 30 Abteilungen des Korans vorzutragen oder doch einen solchen Vortrag anderer Muslime anzuhören, um womöglich das ganze heilige Buch während des Monats *Ramaḍān* einmal oder wiederholt zu rezitieren, bezw. zu hören Gilt doch dieses auch sonst schon an und für sich verdienstliche Werk im Fastenmonat als besonders empfehlenswert.

Wie schon oben erwähnt, verdankt der *Ramaḍān* seine besondere Heiligkeit dem Umstande, dass in diesem Monat (nach Koran II, 181) die Offenbarung „herabgesandt" sein soll. An anderen Stellen im Koran (XCVII, 1—5) wird als die Zeit dieser Herabsendung die „Nacht des göttlichen Ratbeschlusses" (*Lailat al-Ḳadar*) angegeben, eine Nacht, die auch Koran XLIV, 2 ausdrücklich eine besonders „gesegnete" nennt. Worin die Niedersendung des Korans jedoch bestanden hat, das ist in der Offenbarung nicht näher umschrieben. Nach einigen muslimischen Gelehrten hat man darunter nur zu verstehen, dass in jener Nacht dem Pro-

pheten die erste Offenbarung zu Teil wurde; nach anderen, dass Allāh damals den gesamten Koran in tiefere Sphären herabliess, um das heilige Buch nachher durch Gabriels Vermittelung stückweise dem Propheten zu offenbaren.

Unentschieden ist auch die Frage, welche Nacht im *Ramaḍān* als die *Ḳadar*-Nacht zu betrachten sei. Jedenfalls muss man, nach Ansicht der muslimischen Gelehrten, annehmen, dass eine der letzten fünf unebenen Nächte damit gemeint ist (also der 21., 23., 25., 27. oder 29. *Ramaḍān*). Viele Andeutungen sollen darauf hinweisen — das war wenigstens die Meinung des *Imāms* al-Schāfiʿī —, dass die *Ḳadar*-Nacht auf den 21. oder 23. *Ramaḍān* falle. Andere Gelehrte jedoch zogen vielmehr den 27. *Ramaḍān* vor.

Auf Grund dieser Ungewissheit gilt es für alle Fälle als empfehlenswert, alle ungeraden Nächte während des letzten Drittels des Fastenmonats mit Verrichtung frommer Werke zu verbringen, um die besonderen Segnungen der *Ḳadar*-Nacht keinesfalls zu verpassen [1]). Als solche gute Werke werden empfohlen: *Ṣalāts* und *Ḏikrs* (Lobpreisungen, Andachtsübungen), das Rezitieren des Korans, das Austeilen von Almosen u. s. w.

---

[1]) Dieses sogen. „Beleben“ (*Iḥjāʾ*) der Nächte ist nicht nur im Fastenmonat, sondern auch zu anderen Zeiten des Jahres Brauch (siehe S. 132). Die durchschlafene Nacht ist tot, gehört nicht zum Leben. Vgl. I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen im Islam*, S. 10 (WZKM., 1901, XV, 42). — Zu den guten Werken, deren Verrichtung während der letzten 10. *Ramaḍān*-Tage in den Gesetzbüchern empfohlen wird, gehört besonders der sogen. *Iʿtikāf*. Dieser schon im Koran (*Sūrah* II, 183) erwähnte und im Gesetz näher reglementierte religiöse Brauch besteht hauptsächlich darin, dass man sich für eine bestimmte Zeit in einer Moschee von der Welt mit ihren Freuden und Zerstreuungen absondert.

§ 32. Das „grosse" und das „kleine" Fest nebst den übrigen periodischen Gedenktagen.

Im Gesetz wird nur die Feier von zwei Festtagen ausdrücklich reglementiert. Diese beiden offiziellen muslimischen Feste sind:

1. Das sogen. „kleine Fest" (*al-ʿĪd al-ṣaghīr*) am ersten *Schawwāl*, nach Schluss des Fastenmonats (daher auch *ʿĪd al-Fiṭr*, d. i. Fest des Fastenbrechens, genannt) und

2. Das sogen. „grosse Fest" (*al-ʿĪd al-kabīr*) am zehnten *D̲u'l-Ḥiddjah*. Wegen des dabei gebräuchlichen Opferns wird es auch das „Opferfest" (*ʿĪd al-Aḍḥā* oder *ʿĪd al-Ḳurbān*) genannt.

Das Opfern gehörte ursprünglich nur zu den Zeremonien des *Ḥaddj*. Schon die alten Araber pflegten bei der Feier des *Ḥaddj* am 10. *D̲u'l-Ḥiddjah* im Tale von Minā zu opfern. Der Islām hat diesen altheidnischen Brauch in etwas veränderter Form übernommen (vgl. § 36), aber dabei bestimmt, es sei nicht nur für die Pilger in Minā verdienstlich, an jenem Tage zu opfern, sondern allgemein für alle Muslime. Denn nach der Überlieferung hat der Prophet schon im 2. Jahre der *Hidjrah* dieses Opferfest in Medīnah begangen [1]).

Nach den Vorschriften, die das Opfern am 10. *D̲u'l-Ḥiddjah* näher reglementieren, ist es für jeden freien Muslim, der als Familienvater gelten kann, empfehlenswert (*Sunnah*), ein Opfertier zu schlachten, vorausgesetzt, dass sein Vermögen es ihm erlaubt. Ein Stück Kleinvieh (Ziege oder Schaf) genügt dabei für eine Person, während für 7 Personen zusammen nach Belieben auch ein Stück Grossvieh (Kamel oder Rind) geopfert werden kann [2]). Empfehlung

---

[1]) Vgl.: A. J. Wensinck, a. a. O., S. 138—139.

[2]) Die Gesetzbücher enthalten ferner genaue Bestimmungen über das Opferritual, über die Anforderungen, denen die zu schlachtenden Opfertiere genügen müssen, u. s. w.; siehe z.B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 306—310; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 641—649; vgl. § 41. Verpflichtet ist der

verdient es, das Fleisch der Opfertiere als freiwillige Gabe (*Ṣadaḳah*) unter die Arme und Bedürftigen zu verteilen, aber auch der Opfernde selbst soll einen Teil davon geniessen, „wegen des daran haftenden Segens“ [1]).

Der Tag nach Ablauf des Fastenmonats, an dem man das „kleine“ Fest feiert, ist zugleich der Tag, an dem die Austeilung der oben (S. 111) erwähnten *Zakāt al-Fiṭr* für den Gläubigen zur Pflicht wird.

Im übrigen soll an beiden Tagen nach dem Gesetz eine gemeinschaftliche Fest-*Ṣalāt* (*Ṣalāt al-ʿĪd*) abgehalten werden. Hieran teilzunehmen ist zwar keine unbedingte Pflicht, aber es gilt doch als verwerflich, diese *Sunnah-Ṣalāt* ohne gültige Gründe zu versäumen. Die aus zwei *Rakʿahs* bestehende Fest-*Ṣalāt* unterscheidet sich von anderen *Ṣalāts* nur in wenigen Einzelheiten (u. a. durch die grössere Anzahl *Takbīrs*). Gleich nach der Fest-*Ṣalāt* hält der *Chaṭīb* zwei *Chuṭbahs*, die mit *Takbīrs* einzuleiten, im übrigen aber den *Chuṭbahs* beim Freitagsgottesdienst gleichartig sind. Die Gläubigen werden darin unter anderem an die religiösen Pflichten erinnert, die sie am Festtage zu erfüllen haben.

Die im Gesetz für die Fest-*Ṣalāt* vorgeschriebene Zeit dauert von Sonnenaufgang bis zu dem Augenblick, wo die Sonne ihren höchsten Punkt am Himmel überschritten hat. Gewöhnlich findet die Fest-*Ṣalāt* am frühen Morgen statt, nicht lange nach Sonnenaufgang und zwar im Freien auf einem dazu geeigneten Platz, dem sogen. *Muṣallā* (d. h. *Ṣalāt*-Stätte). Auch der Prophet pflegte sich an Festtagen nach dem *Muṣallā* in Medīnah zu begeben. Nach den muslimischen Gelehrten ist es jedoch besser, auch die Fest-*Ṣalāt* in der Moschee abzuhalten, wenigstens wenn diese nicht zu klein dafür ist. Im Widerspruch zum Namen hat das „kleine“

Gläubige zum Opfern eines Opfertieres nur dann, wenn er vorher ein Gelübde in diesem Sinne getan hat oder wenn er es als Sühne- oder Schuldopfer darbringen muss.

[1]) Vgl. auch Koran XXII, 29 und 37.

Fest in den meisten Ländern tatsächlich grössere Bedeutung als das „grosse“ [1]). Kein Wunder, bedeutet das kleine Fest doch zugleich das Ende der beschwerlichen Fastenzeit, während am 10. *D̲u'l-Ḥiddjah* keine derartige Veranlassung zum Feiern eines Festes vorliegt.

Ausser den beiden offiziellen „Festen“ kennt das Gesetz eigentlich keine religiösen Gedenktage. Dennoch pflegt man von alters her in allen muslimischen Ländern noch verschiedene andre periodische Festtage in Ehren zu halten. Einige davon sind nur in beschränkten Gebieten von besonderer Bedeutung und können deshalb hier unbesprochen bleiben; andere dagegen haben einen mehr allgemein-muslimischen Charakter und werden überall oder wenigstens in sehr vielen Gegenden alljährlich mit gewisser Feierlichkeit begangen.

Über die letztgenannten periodischen Gedenktage ist hier folgendes zu bemerken:

1. Der Anfang des ersten Monats, des *Muḥarram*, zeichnet sich nach dem Gesetz durch nichts aus, als den schon oben (S. 115) erwähnten *ᶜĀschūrāᵓ*-Tag. Das Fasten an diesem und dem vorhergehenden Tage ist dem Muslim in den Gesetzbüchern empfohlen [2]).

Aber in schīᶜitischen Ländern werden die ganzen ersten zehn *Muḥarram*-Tage einer Gedenkfeier zur Erinnerung an Ḥusain geweiht, dem Enkel des Propheten, der sich als „rechtmässiger *Imām*“ gegen die umajjadischen Chalīfen empörte und nach der Überlieferung am 10. *Muḥarram* des Jahres 61 der *Hidjrah* (680 n. Chr.) in der Schlacht bei

---

1) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*. II, 94; ders.: *De Atjèhers*, I, 264 (*The Achehnese*, I, 245). Wie die Fest-*Ṣalāt* am 1. *Schawwāl* in der grossen Moschee zu Mekka feierlich begangen wird, dagegen nur wenige Muslime sich am 10. *D̲u'l-Ḥiddjah* zu Minā an der Fest-*Ṣalāt* beteiligen, findet man dortselbst (*Mekka*, II, 92—95) ausführlich beschrieben.

2) Zum *ᶜĀschūrāᵓ*-Tage bemerkt Lane (*Modern Egyptians*, a. a. O.): „Many Muslims fast on this day and some also on the day preceeding“. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*. II, 51.

Kerbelāʾ als Glaubensheld und Märtyrer fiel. Zu einem grossen Teile sind die Zeremonien des schīʿitischen *Muḥarram*-Festes zweifellos sehr alten Ursprungs und stammen aus vorislāmischer Zeit. Bei den Persern hat diese Gedenkfeier den Charakter eines nationalen Volksfestes, doch auch von anderen Schīʿiten wird sie in Ehren gehalten. Sogar in orthodoxen Ländern, wo sich früher schīʿitische Einflüsse mehr oder minder stark geltend gemacht haben, sind in den Volksbräuchen noch Spuren des *Muḥarram*-Festes erhalten [1]).

2. Der zweite Monat, der *Ṣafar*, ist nach dem Volksglauben ein Monat des Unheils. Diese Anschauung führen manche darauf zurück, dass sich die Krankheit, an welcher der Prophet im dritten Monat des Jahres 11 starb, im *Ṣafar* zuerst bemerkbar machte. Jedenfalls vermeide man es nach Möglichkeit, in diesem Monat irgend etwas Wichtiges zu unternehmen. Besondere Bedeutung schreibt man dem letzten Mittwoch im *Ṣafar* zu. Wer darüber ohne Unfall hinwegkommt, glaubt auf Glück während des ganzen weiteren Jahres hoffen zu dürfen. Möglicherweise sind hier ursprünglich religiöse Vorstellungen aus der arabischen Heidenzeit in muslimischem Sinne umgedeutet worden. Fromme Leute pflegen diesen Tag in geziemender Gottesfurcht und mit Gebeten zu verbringen, während die grosse Mehrzahl der Muslime ihn in Festesstimmung verlebt, mit Mahlzeiten und geselligen Zusammenkünften [2]).

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 214 ff. (*The Achehnese*, I, 202 ff.); G. A. Herklots, *Qanoon-e-islam of Jaffur Shurreef*. 2. Ausg. Madras, 1863. S. 98—149; E. W. Lane, *Modern Egyptians*, a. a. O.; R. Dozy, *Het Islamisme*, 2. Aufl., S. 301 ff.; G. van Vloten, *Les drapeaux en usage à la fête de Huçein à Téhéran* (Intern. Arch. f. Ethnogr., 1892, V, 105 ff.); B. D. Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hoseinfestes* (Zeitschr. für Assyriol., 1894, IX, 280—307).

[2]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 56 ff.; ders.: *De Atjèhers*, I, 219 ff. (*The Achehnese*, I, 206 ff.); T. P. Hughes, *Notes on Muhammedanism*, 2. Ausg., S. 167.

3. Im dritten Monat, dem *Rabīʿ al-awwal*, gedenkt die ganze muslimische Welt des Geburtstages des Propheten (*Maulid al-Nabī*). Nach einer später allgemein als echt anerkannten Überlieferung soll Muhammed am 12. *Rabīʿ I* gestorben sein. Ausserdem hat man aber willkürlich angenommen, dass er an demselben Tage, 63 Jahre vorher, auch geboren sei und noch andre wichtige Ereignisse in seinem Leben auf dasselbe konventionelle Datum gelegt.

Beinahe überall zeichnet sich dieses Erinnerungsfest hauptsächlich dadurch aus, dass in den Wohnungen frommer Leute (aber auch sonstwo, z.B. in Moscheen) sogenannte *Maulids* vorgetragen werden. Das sind Lebensgeschichten des Propheten in Versen und Reimprosa, welche auch die dabei zu rezitierenden Litaneien enthalten [1]). Die vielen sonstigen Gebräuche, die in verschiedenen Gegenden an diesem Tag und bisweilen schon einige Tage vorher geübt werden, können hier unbesprochen bleiben [2]).

Das *Maulid*-Fest war im alten Islām unbekannt. Infolge der stets zunehmenden Verherrlichung des Propheten hat es sich später in allen muslimischen Ländern eine grosse Volkstümlichkeit erworben. Gleichwohl verurteilten manche Gelehrte es als eine verwerfliche „Neuerung" (*Bidʿah*), und noch im 16. Jahrhundert fand z.B. der bekannte schāfiʿitische Gelehrte Ibn Ḥadjar al-Ḥaitamī es nötig, in einer besonderen Abhandlung die gegen das *Maulid*-Fest erhobenen Bedenken zu widerlegen [3]).

---

[1]) Solche *Maulids* werden übrigens nicht nur am 12. *Rabīʿ I* sondern auch bei allerhand andern festlichen Gelegenheiten vorgetragen. Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 147; *De Atjèhers*, I, 223 (*The Achehnese*, I, 210). Einige der am meisten gebrauchten *Maulids* sind in einem Sammelbändchen zu Kairo herausgegeben (vgl. *De Atjèhers*, I, 226; *The Achehnese*, I, 212).

[2]) Siehe: E. W. Lane, *Modern Egyptians*, a. a. O.; C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 57 ff.; ders.: *De Atjèhers*, I, 220 ff. (*The Achehnese*, I, 207 ff.).

[3]) Siehe: I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen*, S. 2 (WZKM, a. a. O., S. 34) – Der schon mehrmals genannte

4. Der siebente Monat, der *Radjab*, war bei den alten Arabern ein heiliger Monat [1]). Spuren davon erhielten sich in Arabien auch im Islām, wenngleich man den alten Vorstellungen und Gebräuchen später natürlich eine veränderte Bedeutung beilegte, die besser zu der neuen Religion stimmte. Als eine „heilige“ Nacht gilt im Islām die Nacht des 27. *Radjab* (d. h. vor dem 27. *Radjab*). Auch hierbei dürfte ursprünglich eine muslimische Umdeutung heidnischer Anschauungen vorliegen. In dieser Nacht, die im Islām als „die Nacht der Himmelreise“ (*Lailat al-Miʿrādj*) bekannt ist, soll Muhammed, vom Engel Gabriel begleitet, auf dem geflügelten Ross *Burāḳ* zuerst Jerusalem und dann den Himmel besucht haben [2]). Daher ist die *Lailat al-Miʿrādj* besonders dem Vortrage der Himmelfahrtslegenden geweiht, die gleich den *Maulids* in Reimprosa und Versen abgefasst sind. Sie enthalten hauptsächlich die angeblich während jener Nacht zwischen dem Propheten und Gabriel geführten Gespräche Diese bieten dem Muslim neuerer Zeiten nicht nur Erbauung, sondern zugleich auch mannigfache Belehrung über den Tag des Gerichts, das Paradies, die Hölle und das Leben in der jenseitigen Welt [3]).

Bādjūrī nennt (1.) die Nacht des *Maulid*-Festes die „beste“ Nacht des Jahres und stellt sie sogar noch über (2.) die *Ḳadar*-Nacht. Ferner erwähnt er die Vorzüge der 2 weiter unten zu besprechenden heiligen Nächte der „Himmelreise“ und der „Mitte des *Schaʿbān*“, zu denen er noch als Nächte von besonderer Bedeutung hinzufügt: (5.) die Nacht, welche die Pilger zu ʿArafah verbringen und (6.) die Freitagnächte (wegen der Vorzüge des Freitags im allgemeinen) „Im übrigen“ sagt er, „sind alle andern Nächte als einander durchaus gleichwertig zu betrachten.“

[1]) Siehe: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*. 2 Aufl., S. 97 ff.

[2]) Vgl.: Koran XVII, 1 und 62; R. Dozy, *Het Islamisme*, 2, Aufl., S. 85 ff.

[3]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 71; ders.: *De Atjèhers*, I, 234 (*The Achehnese*, I, 219); E. W. Lane, *Modern Egyptians*, a. a. O — Auch die Nacht des ersten Freitags im *Radjab* (die sogen. *Lailat al-Raghāʾib*, d. h. Nacht der Wünsche oder Bitten) gilt schon seit dem

5. In der Mitte des achten Monats folgt dann wieder eine heilige Nacht. Der Glaube an die besondere Bedeutung dieser sogen. „Mittelnacht des *Scha'bān*" (*Lailat al-Niṣf min Scha'bān*) ist überall unter den Muslimen verbreitet [1]). Man nimmt an, dass Gott dann noch einmal das Schicksal der Sterblichen für das folgende Jahr in allen Einzelheiten bestimme. Darum pflegen viele Fromme diese Nacht wachend zu verbringen, Gott um Gnade bittend und ihn anflehend, er möchte sie vor den Unfällen und Missgeschicken bewahren, die er etwa über sie verhängt habe [2]).

6. Nach Ablauf des Fastenmonats mit seiner *Ḳadar*-Nacht-Feier soll man während der „sechs *Schawwāl*-Tage", die auf das „kleine" Fest folgen (also vom 2. bis 7. *Schawwāl*) eigentlich nochmals fasten. Dies gilt nach dem Gesetz als eine *Sunnah* (verdienstliche Handlung). Nur wenige Muslime jedoch pflegen diese sechstägigen *Schawwāl*-Fasten innezuhalten. Wohl aber kommt es häufig vor, dass Frauen, die ihre Fastenpflicht im Monat *Ramaḍān* wegen der Menstruation nicht ganz haben erfüllen können, zur Nachholung des Versäumten mit Vorliebe diese sechs *Schawwāl*-Tage wählen.

7. Die Festtage des *Ḥaddj*, namentlich die vom 8.—10.

---

5. Jahrhundert in manchen Gegenden als heilig. Nach dem Volksglauben soll diese Nacht ihre Bedeutung dem Umstande verdanken, dass in ihr Āminah (Muhammeds Mutter) schwanger wurde. Man feiert die *Lailat al-Raghā'ib* durch besondere, gemeinschaftliche Zeremonien (*Ḏikrs*). Aber viele Gelehrte haben diese Feier als eine verwerfliche Neuerung verurteilt und in vielen Gegenden, namentlich im ganzen islamischen Westen, ist sie ganz unbekannt geblieben. Vgl. I. Goldziher, *Über den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen*, S. 2 ff. (WZKM., a. a. O., S. 34 ff.); d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire othoman*, 1789, II, 358—368; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 59 (Ind. Gids, 1884, I, 421).

1) Sie wird auch die „Nacht der *Barā'ah*" (*Lailat al-Barā'ah*) genannt. Ursprung und Sinn dieses Namens sind unsicher.

2) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 76: ders.: *De Atjèhers*, I, 238 ff. (*The Achehnese*, I, 222 ff.).

Ḏu'l-Ḥiddjah, kommen im folgenden Kapitel zur Sprache. Wie diejenigen, die nicht am *Ḥaddj* teilnehmen, den 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah* als das „grosse Fest" zu feiern haben, ist bereits oben (S. 126) beschrieben. Auch ist schon erwähnt (S. 116), dass es für alle, die sich nicht am *Ḥaddj* beteiligen, als verdienstlich gilt, speziell während des 8. und 9. *Ḏu'l-Ḥiddjah* zu fasten, — ein Brauch, der freilich im allgemeinen nicht sehr treu beobachtet wird.

VIERTES KAPITEL.

DIE PILGERFAHRT (ḤADDJ).

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, Leiden, 1880; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. 2. Ausg. Berlin, 1897, S. 68 ff.; M. Th. Houtsma, *Het skopelisme en het steenwerpen te Mina* (Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akad. v. Wetensch., 1904, Afd. Letterk., 4e Reeks, VI, 194—217); Ali Bey el-Abbasi[1]), *Travels*, London, 1816; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*. London, 1829; R. F. Burton, *A pilgrimage to El-Medina and Meccah*, London, 1857; T. F. Keane, *Six months in Meccah*, London, 1881; H. von Maltzan, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Leipzig, 1865.

§ 33. Die mekkanischen Heiligtümer und ihre legendarische Geschichte.

Zu den heiligen Stätten Mekkas, die hier besonders zu erwähnen sind, gehört vor allem die grosse Moschee mit der *Kaʿbah* und dem *Zamzam*-Brunnen [2]).

Die Moschee ist ein sehr geräumiger, von Säulenhallen

---

[1]) Ein Spanier, der als Pilger verkleidet den *Ḥaddj* mitmachte und genau beschrieb.

[2]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 1—23 und *Bilder-Atlas zu Mekka* (Tafel I—III); ders.: *Bilder aus Mekka*. Leiden, 1889. (Tafel I und III); ders.: *Über meine Reise nach Mekka* (Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin, 1887, XIV, 138 ff.); ferner die Abbildungen und topographischen Angaben in den oben erwähnten *Ḥaddj*-Beschreibungen. Schon das Werk von H. Relandus, *De religione Mohammedica* (Trajecti ad Rhenum, edit. altera, 1707, S. 120) bot eine ziemlich gute Abbildung des mekkanischen Tempels.

eingeschlossener, rechteckiger Platz. Ungefähr in dessen Mitte liegt der plumpe, schon aus alt-arabischer Heidenzeit stammende, würfelförmige Tempel: die *Kaʿbah*, „Allāhs Haus."

Die vier Ecken der *Kaʿbah* sind (gleich denen der Moschee) ungefähr nach den vier Himmelsrichtungen orientiert. An der Ost-Ecke ist der heilige „schwarze Stein" eingemauert, etwa 5 Fuss über dem Erdboden, sodass die Gläubigen ihn bei dem zeremoniellen Rundgang um Allāhs Heiligtum mit der Hand berühren können [1]). Ins Innere der *Kaʿbah* (die nur bei festlichen Gelegenheiten geöffnet wird) gelangt man durch eine Tür in der Nordost-Wand. Diese Tür ist ziemlich hoch über dem Boden angebracht, sodass man eine Treppe an der Aussenseite hinaufsteigen muss [2]). Übrigens hat dieser Innenraum für den muslimischen Gottesdienst keine Bedeutung und ist ganz leer. Die altheidnische Sitte, die Aussenwände der *Kaʿbah* mit Teppichen zu bekleiden, wird noch stets in Ehren gehalten. Alljährlich wird im Namen des türkischen Sultans aus Ägypten ein dort verfertigter, kostbarer Teppich *(Kiswah)* nach Mekka gesandt, mit dem man beim *Ḥaddj* die *Kaʿbah* auf allen vier Seiten behängt [3]).

Der *Zamzam*-Brunnen befindet sich in einem ziemlich grossen, zweistöckigen Gebäude gegenüber der Ost-Ecke der *Kaʿbah*. Das *Zamzam*-Wasser besitzt nach muslimischer Meinung eine wundertätige Heilkraft. Vielleicht hat dieser Brun-

---

[1]) Auch an der Süd-Ecke der *Kaʿbah* ist in gleicher Höhe über dem Erdboden ein geweihter Stein in der Mauer befestigt. Die Verehrung heiliger Steine hat bei den Arabern zweifellos ebenso geblüht wie bei den alten Hebräern. In Mekka gibt es noch an verschiedenen Stellen geweihte Steine, die später mit der heiligen Geschichte des Islams in Verbindung gebracht worden sind. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 21.

[2]) Über das Öffnen der *Kaʿbah* siehe: *Mekka*, II, 51 Anm. 1; über die Treppen, die dabei vor die *Kaʿbah*-Tür geschoben werden: *Mekka*, I, 11.

[3]) Der alte Teppich wird jedes Jahr von den Hütern der *Kaʿbah* stückweise verkauft. Vgl. die Abbildung eines *Kiswah*-Stückes in dem Bilder-Atlas zu Snouck Hurgronje's *Mekka*, Tafel XVII.

nen einst die Veranlassung zur Gründung Mekkas gegeben [1]).

Nahe beim *Zamzam*-Brunnen, in einem kleinen, offenen Gebäude, birgt ein dichtes eisernes Gitterwerk den heiligen *Maḳām Ibrāhīm* (d.h. den „Standort Abrahams"). Auch dieser *Maḳām* ist ein geweihter Stein aus der Heidenzeit, auf dem nach der muslimischen Legende noch die Fussstapfen Abrahams zu sehen sind.

Im Nordosten stösst an die Moschee der sogen. *Masᶜā*, d. h. der Platz, auf dem die Zeremonien des Laufes *(Saᶜj)* zwischen den Heiligtümern *Ṣafā* und *Marwah* stattfinden. Ursprünglich waren dies zwei Hügel, aber später ist der mekkanische Boden im Laufe der Zeit höher geworden, sodass heute die beiden geweihten Stätten nicht viel mehr darüber hinausragen [2]).

Über den Ursprung der mekkanischen Heiligtümer und ihren Kultus besitzen die Muslime zwar ausführliche, sogar auf Einzelheiten eingehende Überlieferungen, doch entbehren diese jedes historischen Wertes und sind offenbar erst in islāmischer Zeit entstanden, nachdem der Prophet selbst die Gründung dieser Heiligtümer dem Abraham zugeschrieben hatte.

Die muslimischen Legenden vom *Kaᶜbah*-Bau stellen sich in ihren Hauptzügen folgendermassen dar. Schon Adam soll an die Stätte Mekkas gekommen sein und dort die Fundamente zum heiligen Tempel gelegt haben. Engel trugen ihm damals Felsblöcke aus den umliegenden Bergen zu, und schliesslich wurde die *Kaᶜbah* selbst aus dem Himmel herabgelassen. Nachdem dann später der Tempel zur Zeit der Sündflut verschwunden war, kam der Erzvater Ibrāhīm (Abraham) an jenen Ort und stellte daselbst auf Gottes Befehl unter Beihülfe seines Sohnes Ismāᶜīl die *Kaᶜbah* auf den alten Fundamenten aus Adams Zeit wieder her. Um den oberen Teil des Mauerwerks ausführen zu können, stellte

[1]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 5.

[2]) Eine Abbildung von *Ṣafā* gibt Snouck Hurgronje's *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel VI.

er sich auf den *Maḳām Ibrāhīm*. Nach Vollendung des Tempels verrichtete Abraham die *Ḥaddj*-Zeremonien, zum Vorbild für alle Späteren. In der Folgezeit jedoch entweihte ein abtrünniges Geschlecht das heilige Fest durch die Einführung allerhand götzendienerischer Gebräuche, und erst Muhammed brachte die unverfälschten Feierlichkeiten wieder zu Ehren.

An den *Zamzam*-Brunnen und den *Saʿj* (den siebenmaligen Lauf zwischen *Ṣafā* und *Marwah*) knüpft sich folgende Sage: Nachdem Ḥadjar (Hagar) mit ihrem Sohne Ismāʿīl von Ibrāhīm verstossen worden war, irrte sie, von Durst gequält, einsam in der Gegend von Mekka umher. Ratlos erstieg sie zuerst den Hügel *Ṣafā*, um von dort nach Wasser auszuspähen, dann die gegenüberliegende Höhe *Marwah* und lief mehrere Male verzweifelt von der einen Stelle zur anderen, bis sie schliesslich zu ihrem Sohne zurückkehrte — da sah sie Wasser aus dem Boden hervorsprudeln. Dies war die Stätte, an der später der *Zamzam* gegraben wurde, und bis auf den heutigen Tag hat sich das Hin- und Herlaufen zwischen *Ṣafā* und *Marwah* zur Erinnerung an jenes Ereignis erhalten.

Auch der „schwarze Stein" in der *Kaʿbah*-Mauer soll noch aus Adams Zeit stammen. Ursprünglich weiss soll er später durch die Berührung sündiger Menscher schwarz geworden sein. Adam hatte diesen Stein von Gott erhalten. Später, bei der Sündflut, wurde das Heiligtum der Sage nach im Berge Abū Ḳubais bei Mekka geborgen. Von dort holte der Engel Gabriel beim Neubau der *Kaʿbah* den heiligen Stein wieder hervor, den Ibrāhīm dann in die Ost-Ecke der *Kaʿbah* einmauerte.

---

§ 34. Ḥaddj und ʿUmrah in der Heidenzeit. Aufnahme dieser alt-arabischen Zeremonien in den Islām.

Ḥaddj und *ʿUmrah,* die beiden religiösen Feste, welche in Muhammeds Tagen teils in Mekka, teils in einigen benachbarten Orten gefeiert wurden, stammten aus uralten Zeiten. Die Zeitgenossen des Propheten dürften sich des ursprünglichen Sinnes dieser traditionellen Bräuche kaum mehr bewusst gewesen sein.

Die *ʿUmrah* bestand in alter Zeit in einer Wallfahrt nach dem mekkanischen Heiligtum, wobei wahrscheinlich feierliche Prozessionen um die *Kaʿbah* gehalten und besonders auch Opfer dargebracht wurden. Wenngleich nicht an eine bestimmte Zeit gebunden, fand die *ʿUmrah* doch meistens in dem (damals heiligen) Monat *Radjab* statt. Da dieser Monat ursprünglich in den Frühling fiel, also in die Jahreszeit, wo alljährlich das junge Vieh zur Welt kommt, so dürfte die *ʿUmrah* (gleich dem jüdischen Passah-Fest) ursprünglich ein Dankfest gewesen sein, bei dem jeder die Erstlinge seines Viehs der Gottheit opferte, um sich für den gespendeten Segen dankbar zu zeigen [1]).

Der *Ḥaddj* dagegen war ein mehr allgemeines Fest, an dem viele arabische Stämme gleichzeitig teilnahmen. Man besuchte dabei auch die geweihten Stätten und Berge in der Umgegend von Mekka (ʿArafah, Muzdalifah und Minā). *Ḥaddj* ist ein auch aus anderen semitischen Sprachen bekanntes Wort, das ursprünglich einen religiösen Rundgang um Heiligtümer bezeichnete. Um daran teilzunehmen, mussten die umwohnenden Stämme sich nach dem Zentral-Heiligtum aufmachen, und so bekam das Wort *Ḥaddj* mit der Zeit die allgemeine Bedeutung „Wallfahrt" [2])

Der *Ḥaddj* zu Mekka fand im Monat *Ḏuʾl-Ḥiddjah* statt,

---

[1]) Vgl. J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 78 ff.; 98 ff., C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 120 ff.

[2]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 20.

der ursprünglich in den Herbst fiel [1]). Es war dann eine Zeit allgemeinen Gottesfriedens und lebendigen Handels.

Was die muslimische Überlieferung von dem alten *Ḥaddj* berichtet, verdient im allgemeinen wenig Glauben. Der wissenschaftlichen Forschung späterer Zeit ist es jedoch gelungen, den ursprünglichen Sinn einiger *Ḥaddj*-Zeremonien durch Vergleichung mit ähnlichen Bräuchen bei anderen Völkern einigermassen aufzuhellen. Soviel lässt sich annehmen, dass der *Ḥaddj* für die alten Araber ein Fest war, mit dem sie das Ende der heissen, trockenen Sommermonate und den Anfang der kühleren Jahreszeit zu feiern pflegten. Die unten (in § 36) folgende Besprechung der muslimischen *Ḥaddj*-Zeremonien wird Gelegenheit bieten, auch den *Ḥaddj* in der Heidenzeit näher zu betrachten [2]).

Muhammed hat seit seiner Kindheit den *Ḥaddj* gekannt und ihn zweifellos auch mehr als einmal mitgefeiert. Trotzdem hatte der Prophet anfangs keinerlei Veranlassung, den Seinen die Teilnahme an diesen altarabischen Zeremonien vorzuschreiben; vielmehr werden ihm verschiedene der dabei üblichen götzendienerischen Gebräuche anstössig gewesen sein.

Erst zu Medīnah, nachdem der Bruch mit den „Schriftbesitzern“ den Propheten veranlasst hatte, den Islām als „die Religion Ibrāhīms“ vom Juden- und Christentum unabhängig zu machen (siehe oben, S. 6), muss er es aus verschiedenen Gründen wünschenswert gefunden haben, die bei den Arabern schon von alters in so hohem Ansehen

[1]) J. Wellhausen, a. a. O., S. 99 ff.; M. Th. Houtsma, a. a. O. S. 205.

[2]) Siehe über den *Ḥaddj* in heidnischer Zeit: C. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 18 ff. und 125 ff.; J. Wellhausen, a. a. O., S. 68 ff.; M. Th. Houtsma, a. a. O. — Vgl.: R. Dozy, *De Israëlieten te Mekka van Davids tijd tot in de 5e eeuw onzer tijdrekening*, Haarlem, 1864 (der sogar einen Zusammenhang zwischen den *Ḥaddj*-Zeremonien und dem religiösen Ritual der alten Israeliten annehmen wollte!).

stehenden mekkanischen Heiligtümer und die damit verbundenen religiösen Feste seinem Gottesdienst einzuverleiben, — wenn auch in entsprechend „geläuterten" Formen. Die Macht der Muslime war gerade damals schon stark angewachsen, und eine Rückkehr nach Mekka schien nicht mehr unmöglich. Wenn Gott selbst die Muslime zur Teilnahme an den mekkanischen Festen verpflichtete, konnte dies ihren Mut und Glaubenseifer im Kampf gegen Mekka nur noch mehr anfachen. So wurde denn die *Ka^cbah* in den Streit zwischen Muslimen und Mekkanern hineingezogen [1]).

Mehrere Koranverse wurden nun offenbart, worin die *Kaʿbah* in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Islām gebracht und sowohl *ʿUmrah* wie *Ḥaddj* dem Muslim zur religiösen Pflicht gemacht wurden. Man sehe vor allem Koran III, 89 ff.: „Die Menschen sind Allāh gegenüber zum *Ḥaddj* nach dem „Hause" verpflichtet, soweit sie zu der Reise imstande sind"; vergleiche: Koran XXII, 25 ff.: „Eine schwere Strafe wird die Ungläubigen treffen, die den Weg nach dem heiligen *Masdjid* versperren; denn wir haben diesen nicht nur für seine Umwohner bestimmt, sondern auch für solche Menschen, die fern davon leben". Diese letzte Offenbarung enthält ferner eine Ermahnung für die Muslime, sich vor Abgötterei bei dem Opfern und den vielen mit den Götzenbildern verbundenen Feierlichkeiten in Acht zu nehmen, nebst einer Erinnerung daran, dass Ibrāhīm die *Kaʿbah* auf Allāhs Befehl wieder aufgebaut und gereinigt und dann alle Menschen zum *Ḥaddj* aufgerufen habe.

Aber es dauerte nach dem Erscheinen dieser Offenbarungen noch lange, bevor die Muslime „imstande" waren, die Wallfahrt zu unternehmen. Endlich, im Jahre 6, glaubte der Prophet die Zeit dazu gekommen, trotz des vorauszusehenden Widerstandes der Mekkaner. Mit grossem Nachdruck wurden die Gläubigen zur Teilnahme an dem Zuge angespornt. Auch Koran II, 192 bezieht sich hierauf. „Voll-

---

[1]) Vgl. C. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 29 ff.; 42 ff.

bringt den *Ḥaddj* und die *ʿUmrah*" — so lautet diese Offenbarung — ; „wenn ihr gehindert werdet (nämlich durch die Mekkaner), dann opfert soviele Opfertiere, wie euch möglich ist; aber schert eure Häupter nicht, bevor die Tiere die Opferstätte erreicht haben!" — mit anderen Worten: harret aus, lasst den Mut nicht sinken und vollbringt euer Gelübde, in Mekka zu opfern!

Aber dieser erste Versuch misslang. Sobald die Mekkaner vernommen hatten, dass Muhammed mit den Seinen herannahe, rüsteten sie sich zu kräftigem Widerstand und zogen den Muslimen entgegen. Der Prophet hielt es für geratener, sein Plan vorläufig aufzugeben. Zu Ḥudaibijah, an der Grenze des heiligen Gebietes von Mekka, wurden Unterhandlungen angeknüpft. Schliesslich wurde vereinbart, dass die Muslime im folgenden Jahre nach Mekka zurückkehren dürften, um bei dem dortigen Heiligtum 3 Tage lang die üblichen Feierlichkeiten zu begehen.

Als dieser Vertrag bekannt wurde, waren viele von den Anhängern Muhammeds sehr entrüstet darüber. Hatte man sich doch vorgenommen, nicht zu ruhen, bis die Opfer an der heiligen Stelle angekommen seien! Dass dieses Ziel in Ḥudaibijah noch nicht erreicht war, das sah man nur zu gut ein. Nur mit Mühe wusste der Prophet die Seinen zu überreden, die mitgenommenen Opfertiere in Ḥudaibijah zu schlachten und sich danach das Haupt scheren zu lassen. Dem Zwange musste man sich fügen. Erst im Jahre 7 zogen die Muslime in Mekka ein, verrichteten dort, den Bestimmungen des Vertrages gemäss, eine *ʿUmrah* [1]) und zogen dann nach Medīnah zurück.

Im folgenden Jahre (8 der *Hidjrah*) wurde Mekka von den Muslimen erobert. Seitdem nahmen regelmässig Gläubige an dem alljährlichen *Ḥaddj* teil, anfangs, in den Jahren 8 und 9, gemeinsam mit den noch unbekehrten arabischen

---

[1]) Die sogen *ʿUmrat al-Ḳaḍāʾ*, ein Name, der gewöhnlich als „Nachholungs"-*ʿUmrah* gedeutet wird.

Stämmen. Beide Male war der Prophet nicht selbst zugegen. Aber bei dem *Ḥaddj* im Jahre 9 trug ʿA l ī, der spätere Chalīfe, im Namen des Propheten den versammelten Pilgern eine Offenbarung vor, durch welche alle Bündnisse der Muslime mit den heidnischen Arabern gekündigt und alle Heiden fortan vom *Ḥaddj* ausgeschlossen wurden [1]). Siehe vor allem Koran IX, 28: „O ihr Gläubigen, die Heiden sind Schmutz! Darum sollen sie sich nach diesem Jahre dem heiligen *Masdjid* nicht mehr nähern. Fürchtet ihr Armut (wegen des Abbruches der Handelsbeziehungen), — Gott wird euch entschädigen, wenn er will; Allāh ist allwissend und weise."

So war denn endlich der Boden geebnet, und im nächsten Jahre (10 der *Hidjrah*) konnte der Prophet selbst die Leitung des *Ḥaddj* übernehmen, um ihn ganz nach seinen Ansichten zu einer muslimischen Religionsfeier umzugestalten. Nach dem Vorbilde, das der Prophet den Gläubigen bei diesem *Ḥaddj* im letzten Jahre seines Lebens gegeben hat, haben sich seither alle Geschlechter im Islām so viel wie möglich gerichtet.

Der *Ḥaddj* gilt im Gesetz als eine fünfte „Säule" des Islāms. Jeder Muslim ist verpflichtet, wenn möglich wenigstens einmal in seinem Leben den *Ḥaddj* mitzufeiern Diese Vorschrift gilt sowohl für Frauen als für Männer [2]). Lautet doch Koran III, 91: „Der M e n s c h ist Gott den *Ḥaddj* nach dem „Hause" schuldig, insofern er zu der Reise dorthin imstande ist." Wann letzteres der Fall und der einzelne Gläubige also zum *Ḥaddj* „verpflichtet" ist, findet man in den Gesetzbüchern näher umschrieben. Dazu ist unter anderm

[1]) Koran IX, 1—12, 28 und wahrscheinlich auch Vers 36—37.

[2]) Verrichtet ein Minderjähriger den *Ḥaddj*, dann wird ihm dies als eine gute Tat angerechnet. Verpflichtet ist er zur Pilgerfahrt jedoch ebensowenig wie ein Sklave, und er muss später, nachdem er volljährig geworden ist, noch einmal am *Ḥaddj* teilnehmen (ebenso wie der Sklave, nachdem er freigelassen ist). Ein Geisteskranker gilt natürlich als unfähig, die erforderliche *Nījah* zu formulieren, und kann daher den *Ḥaddj* überhaupt nicht vollbringen.

erforderlich: (1.) Besitz der nötigen Mittel, um die Hin- und Rückreise ordentlich auszuführen und während der Zeit der Abwesenheit sich und seine Angehörigen zu unterhalten; (2) Sicherheit des Weges nach Mekka, sodass die Reise den Pilger nicht in unmittelbare Gefahr bringt. Für die Frau kommt noch die Bedingung hinzu: (3.) dass sie ihren Mann oder eine andere zuverlässige Person als Reisebegleiter haben muss.

Das Gesetz erklärt es als wünschenswert, dass der Muslim, der imstande sei, den *Ḥaddj* auszuführen, dieser religiösen Pflicht so bald wie möglich nachkomme. „Gehalten" ist man hierzu jedoch (wenigstens nach der schāfiᶜitischen Lehre) nicht Stirbt jemand, ohne die Pilgerfahrt verrichtet zu haben, obwohl er die Gelegenheit dazu hatte, dann ist der versäumte *Ḥaddj* noch nachträglich auf Kosten des Nachlasses durch einen Ersatzman auszuführen [1]). Durch einmaliges Mitfeiern des *Ḥaddj* hat man seiner Pflicht genügt und braucht also später nicht mehr an der Pilgerfahrt teilzunehmen, obwohl dies immer verdienstlich bleibt [2]).

---

§ 35. Religiöse Zeremonien bei der Ankunft in Mekka; die ᶜUmrah.

Ist ein Pilger in der Umgegend von Mekka angelangt, so ist das erste, was er zu tun hat: den *Iḥrām* anzunehmen. Das ist ein in den Gesetzbüchern näher umschriebener Zustand der Enthaltung und religiösen Weihe, der für die gültige Verrichtung sowohl des *Ḥaddj* wie der *ᶜUmrah* unentbehr-

[1]) Einen solchen Ersatzmann nennt man einen *Badal*; vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 310–311; ders.: *De Atjèhers*, II, 340 (*The Achehnese*, II, 308).

[2]) Der zur Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift verrichtete *Ḥaddj* heisst *Ḥaddjat al-Islām*.

lich ist. Der Zweck dieser Zeremonie ist also, den Gläubigen möglichst bald für die im heiligen Gebiet zu verrichtenden Handlungen vorzubereiten und in einen geziemenden Zustand zu bringen.

Am verdienstlichsten wäre es, wenn jeder Pilger den *Iḥrām* gleich beim Aufbruch zum *Ḥaddj* annähme. Da dies jedoch für alle die eine weitere Reise zu machen haben, gar zu grosse Schwierigkeiten verursachen würde, so gestattet das Gesetz, mit dem Annehmen des *Iḥrām* zu warten bis man zu bestimmten Punkten in einiger Entfernung vom heiligen Gebiet (*Ḥaram*) gekommen ist.

Der *Ḥaram* von Mekka [1]) reicht bis zu einer gewissen Entfernung ausserhalb der Stadt; seine Grenzen sind durch Steine kenntlich gemacht. Kein Baum oder Strauch darf innerhalb des heiligen Gebietes umgehackt, kein Wild gejagt, kein Blut vergossen werden: nur schädliche Tiere darf man dort töten. Die Zone zwischen dem *Ḥaram* und den Punkten, an denen man spätestens den *Iḥrām* annehmen muss, heisst *Ḥill*, d. i. eigentlich „profanes Gebiet." Diesen *Ḥill* darf der Pilger also nur als *Muḥrim* (d.h. im Zustande des *Iḥrām*) durchziehen [2]). Wer im *Ḥaram* oder *Ḥill* wohnt, darf den *Iḥrām* für den *Ḥaddj* gleich beim Verlassen seiner Wohnung annehmen, ohne dazu erst aus dem *Ḥill* herauszugehen. Zur

---

[1]) Auch andre heilige Orte in Arabien hatten einen solchen *Ḥaram*; vgl.: J. Wellhausen, a. a. O., S. 78.

[2]) Die Orte an der Grenze des *Ḥill*, an denen der *Iḥrām* spätestens angenommen werden muss, heissen *Mīḳāt* (Plur. *Mawāḳīt*), d.i Ort des „Termins" (*Waḳt*), näml. zur Annahme des *Iḥrām*. Nach der Überlieferung hatte schon der Prophet selbst diese *Mawāḳīt* für die wichtigsten, damals von den *Ḥaddj*-Karawanen benutzten Wege genau bestimmt, nämlich: Ḏu'l-Ḥulaifah, Ḳarn, al-Djuḥfah und Jalamlam, je nachdem, ob man aus Medīnah, dem Nadjd, Syrien oder Jemen kam. Ja sogar Ḏāt ʿIrḳ soll er schon als *Mīḳāt* bezeichnet haben, nämlich für die zukünftigen Pilger aus dem (damals noch gar nicht eroberten) ʿIrāḳ! Nicht alle die erwähnten Orte sind jetzt noch mit Sicherheit wiederzufinden. Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 71.

Annahme des *Iḥrām* für eine *ʿUmrah* dagegen müssen sich die Bewohner des *Ḥaram* nach dem *Ḥill* begeben [1]. Die meisten fremden Pilger kommen über See und nehmen den *Iḥrām* gewöhnlich in *Djiddah* an.

Während des *Iḥrām*-Zustandes ist dem Muslim jeder sexuelle Verkehr verboten. Statt mit den gewöhnlichen Kleidern muss er seinen Körper mit zwei ungenähten, neuen oder doch reinen und womöglich weissen Tüchern bedecken, von denen das eine (der sogen. *Ridāʾ*) um die Schultern, das andre (der *Izār*) um die Lenden gehängt wird. Das Tragen von Sandalen ist zwar erlaubt, jedoch muss der obere Teil des Fusses gleichwie das ganze Haupt und die Hände unbedeckt bleiben. Für die Frau gelten diese Vorschriften betreffs der *Iḥrām*-Kleidung zwar nicht, jedoch sollen auch bei ihr das Gesicht und die Hände frei bleiben. Dennoch pflegen die Frauen sich auch beim *Ḥaddj* meistens das Gesicht zu verhüllen. Das Gesetz gestattet dies nur unter der Bedingung, dass der Schleier durch eine Art Maske künstlich in einiger Entfernung vom Gesicht gehalten werde, sodass man nicht eigentlich von einer Verschleierung des Gesichts sprechen könne.

Weder Messer noch Schere darf während des *Iḥrām*-Zustandes an den Kopf oder Körper des *Muḥrim* kommen; bis zum Ablauf der religiösen Feierlichkeiten ist es ihm daher verboten, sich zu rasieren, seine Haare oder Nägel zu beschneiden, ja selbst, sich zu kämmen —, Vorschriften also, die stark an das Naziräer-Gelübde bei den alten Hebräern erinnern. Im allgemeinen dürften die muslimischen *Iḥrām*-Gesetze in den Sitten und Anschauungen der alt-arabischen Heidenzeit wurzeln.

Beim Annehmen des *Iḥrām* wird zum erstenmal die

---

[1]) Zwar kann man den *Iḥrām* für eine *ʿUmrah* in jedem beliebigen Teile des *Ḥill* annehmen, doch werden dazu schon von alters drei bestimmte Orte im *Ḥill* besonders empfohlen, näml. Djiʿrānah, Tanʿīm und Ḥudaibijah. Gewöhnlich geht man nach Tanʿīm; vgl. Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 103.

sogen. *Talbijah* gesprochen; diese besteht hauptsächlich in dem Ausruf *labbaika Allāhumma!* („Dir zu Diensten, o Gott!"), der auch im weiteren Verlaufe des *Ḥaddj* noch häufig wiederholt wird, bis die wichtigsten Feierlichkeiten zu Ende sind. Empfehlenswert ist es auch, beim Annehmen des *Iḥrām* eine vollständige rituelle Waschung (*Ghusl*) vorzunehmen und eine *Ṣalāt* von zwei *Rakᶜahs* zu verrichten [1].

Vor allem ist aber erforderlich (ebenso wie bei andern religiösen Handlungen), dass man die *Nījah* formuliere, den *Iḥrām* anzunehmen, und zwar entweder für einen *Ḥaddj* oder für eine *ᶜUmrah* oder auch für beide zugleich. In dieser Hinsicht unterscheidet das Gesetz drei Arten, den *Iḥrām* anzunehmen: (1.) den *Ifrād* (d.h. die Absonderung); er besteht darin, dass der Pilger den *Iḥrām* entweder nur für den *Ḥaddj* oder nur für die *ᶜUmrah* annimmt; — (2.) den *Tamattuᶜ*, d.h. die Benutzung, nämlich der *ᶜUmrah* zur Verrichtung (d.h. eigentlich zu einer bequemeren Verrichtung) des *Ḥaddj*; er besteht darin, dass der Pilger, obgleich er den *Ḥaddj* vorhat, doch nur den *Iḥrām* für eine *ᶜUmrah* annimt. In Mekka angelangt, verrichtet er die *ᶜUmrah* und legt danach den *Iḥrām* ab, um ihn erst später nochmals anzunehmen, nämlich zugleich mit den Mekkanern bei Beginn des *Ḥaddj*; — (3.) den *Ḳirān* (d.h. die Verbindung); hierbei nimmt der Pilger den *Iḥrām* für *Ḥaddj* und *ᶜUmrah* zugleich an. In diesem Falle darf er den *Iḥrām* nach Erfüllung einer *ᶜUmrah* nicht ablegen, bevor er auch den *Ḥaddj* beendet hat. Kommt er jedoch gerade beim Anfang des *Ḥaddj* in Mekka an, so gilt die Ausführung des *Ḥaddj* zugleich als Erfüllung der *ᶜUmrah*, da ja beim *Ḥaddj* auch alle Zeremonien der *ᶜUmrah* beobachtet werden müssen.

Über die Frage, welche dieser drei Arten, den *Iḥrām*

---

[1]) Andre *Iḥrām*-Bestimmungen sind z.B. noch: es ist dem *Muḥrim* verboten zu jagen, und zwar nicht nur innerhalb des *Ḥaram*, sondern überall, wo es auch sei (dagegen steht es ihm frei zu fischen); er darf keinerlei Parfümerien gebrauchen; ein Ehekontrakt, den ein *Muḥrim* schliesst, ist ungültig, u. s. w.

anzunehmen, die meiste Empfehlung verdiene, laufen die Ansichten der vier *Fiḳh*-Schulen auseinander [1]. Die oben aufgestellte Reihenfolge entspricht der schāfiᶜitischen Schätzung, derzufolge also der *Ifrād* den anderen beiden Formen vorzuziehen wäre. Meistens aber findet der *Tamattuᶜ* Anwendung. Gewährt doch dieser dem Pilger, der lange vor Beginn des *Ḥaddj* nach Mekka kommt, den unverkennbaren Vorteil, dass er nicht andauernd dem *Iḥrām*-Zustand und seinen Beschränkungen unterworfen bleibt.

Ursprünglich hielten viele Muslime den *Tamattuᶜ* für verboten Der Chalīfe ᶜU m a r bedrohte sogar jeden Gläubigen, der sich dieser sogen. „Benutzung der *ᶜUmrah* zum *Ḥaddj*" schuldig mache, mit Steinigung. Aber demgegenüber beriefen die meisten sich nach wie vor auf das Beispiel des Propheten, der ja doch im Jahre 10 selbst so gehandelt habe. Wirklich soll Muhammed in diesem Jahre, nachdem er vor seiner Ankunft in Mekka den *Iḥrām* angenommen hatte, diesen kurz darauf (jedenfalls noch vor Beginn des *Ḥaddj*) wieder abgelegt haben. Offenbar war ihm der Zustand der Enthaltsamkeit zu lästig geworden [2]. Aber viele seiner Anhänger sahen hierin eine ernste Übertretung der *Iḥrām*-Gesetze. Aus dieser schwierigen Lage wusste sich der Prophet nicht anders herauszuhelfen, als durch die Erklärung, er habe zur Verrichtung des *Ḥaddj* „eine *ᶜUmrah* benutzt". Er hatte nämlich bei seiner Ankunft in Mekka einige herkömmliche Zeremonien verrichtet und erklärte nun, diese hätten eine *ᶜUmrah* dargestellt. Ausserdem erschien jedoch eine Offenbarung (Koran II, 192 *b*): „Wer die *ᶜUmrah* zum *Ḥaddj* benutzt, [der opfere] soviele Opfertiere, wie er ohne Mühe aufbringen kann; wer dazu nicht in der Lage ist, der faste drei Tage während des *Ḥaddj* und sieben Tage nach der Heimkehr" .... u. s. w. Man kann aus dieser Offenbarung kaum etwas anderes ableiten, als dass der Prophet stillschweigend zugab, gesündigt zu haben. Warum sonst ein

---

1) Siehe: C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Het Mekkaansche feest*, S. 82—102.

2) S n o u c k H u r g r o n j e, a. a. O., S. 86 ff.

Sühnopfer für denjenigen, der die *ʿUmrah* zum *Ḥaddj* benutzt?

Die späteren Muslime jedoch hielten den *Tamattuʿ* jedenfalls für erlaubt und heutzutage wird er, wie schon oben bemerkt, von den meisten anderswoher kommenden Pilgern angewandt. Man beginnt dann gleich nach dem Eintreffen in Mekka mit der *ʿUmrah*.

Die *ʿUmrah* besteht im Islām darin, dass der Muslim nach (1.) dem Annehmen des *Iḥrām* (2.) einen *Ṭawāf* um die *Kaʿbāh* ausführt, darauf (3.) den *Saʿj*, den zeremoniellen Lauf zwischen *Ṣafā* und *Marwah* folgen lässt und (4.) die Feierlichkeit damit beschliesst, dass er sich bei *Marwah* das Haupt scheren lässt.

Für den *Ṭawāf*, der stets in derselben Weise ausgeführt wird, gleichviel, ob er einen Teil des *Ḥaddj* oder der *ʿUmrah* oder aber eine religiöse Handlung für sich bildet, gelten folgende Vorschriften: Beim schwarzen Stein beginnend, führt man den Rundgang, der siebenmal nacheinander vorzunehmen ist, in der Weise aus, dass man die *Kaʿbah* zur Linken behält (an der Herzseite!). Ferner wird unter anderm empfohlen: den schwarzen Stein zu küssen, wenn dies ohne Drängen möglich ist, andernfalls aber ihn mit der Hand zu berühren oder doch danach zu zeigen, — die sieben Rundgänge ohne Pausen aufeinander folgen zu lassen, — die ersten drei Rundgänge in beschleunigter Gangart auszuführen, — und den *Ridāʾ* so umzunehmen, dass der rechte Arm sich frei bewegen kann. In den Gesetzbüchern werden Formeln angegeben, die man bei den verschiedenen Phasen der *Ṭawāf*-Feierlichkeit hersagen soll (meist Gemeinplätze, Gebete um Allāhs Gnade u. s. w.). Empfehlung verdient es, nach Ablauf des *Ṭawāf* eine *Ṣalāt* von zwei *Rakʿahs* hinter dem *Maḳām Ibrāhīm* zu verrichten und den schwarzen Stein, wenn möglich, zum Abschied nochmals zu betasten [1].

[1]) Ausserdem darf man den *Ṭawāf* nur in rituell reinem Zustande vornehmen; vgl. unten: § 40.

Um den *Saʿj* zu vollbringen, begibt man sich vom *Masdjid* aus zunächst nach *Ṣafā*, dann auf dem *Masʿā* nach *Marwah* und von hier auf demselben Wege wieder nach *Ṣafā* zurück. Es wird empfohlen, in gewöhnlichem Tempo zu gehn, abgesehen von einem bestimmten, näher bezeichneten Teile des Weges, der in beschleunigtem Schritt (*Saʿj*) zurückgelegt werden soll. Da man bei *Ṣafā* beginnt und den Weg siebenmal machen muss, schliesst man bei *Marwah* [1]).

Hier muss man sich das Haupt scheren lassen. Dieses Scheren war ehemals eine religiöse Feierlichkeit, die auf das Vollbringen eines Gelübdes oder auf ein Opfer zu folgen pflegte, und die vielleicht ursprünglich selbst den Sinn eines Haaropfers hatte [2]). Im Islām ist das Opfern zu *Marwah*, das vermutlich in der Heidenzeit Sitte war, ausser Gebrauch gekommen; nur die Verpflichtung, sich dortselbst das Haupt scheren zu lassen, blieb bestehen. In den Gesetzbüchern wird näher bestimmt, wie dieses „Scheren" aufzufassen und wer davon (z. B. wegen Kopfkrankheiten) befreit ist; zur Not wäre es nach dem Gesetz ausreichend, wenn ein Muslim nur drei Haare jener Prozedur unterwürfe; Frauen brauchen sich nur die Haarspitzen abschneiden zu lassen.

Wie schon oben bemerkt, ist diese islāmische Form der *ʿUmrah* wahrscheinlich nur durch Zufall entstanden, als Muhammed im Jahre 10 nach Erfüllung der hier beschriebenen Zeremonien sich zu der Erklärung gezwungen sah, diese Zeremonien hätten eine *ʿUmrah* gebildet, die er zur Verrichtung eines *Ḥaddj* „benutzt" habe.

---

[1]) Der *Saʿj* war ehemals wahrscheinlich eine feierliche Prozession zwischen den Heiligtümern *Ṣafā* und *Marwah*. Derartige Umzüge kamen in der Heidenzeit auch sonst öfters vor. In Koran II, 153 heisst es, dass jene beiden geweihten Stätten auch im Islām als Heiligtümer Allahs verehrt werden dürften, und dass es für den Muslim „keine Sünde" sei, wenn er die Prozession zwischen *Ṣafā* und *Marwah* ausführen wolle.

[2]) Vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 79 und 124.

Auch für diejenigen Pilger, die nicht mit einer *ʿUmrah* beginnen, gilt es als empfehlenswert (*Sunnah*), sofort nach ihrem Eintreffen in Mekka einen *Ṭawāf* um die *Kaʿbah* auszuführen, den sogen. „Begrüssungs-“ oder „Ankunfts-*Ṭawāf*“ [1]).

Um alle Zeremonien in voller Übereinstimmung mit der Lehre des Islāms beobachten zu können, aber auch, um in der heiligen Stadt ein anständiges Unterkommen zu finden, bedürfen fast alle Pilger andauernd der Hilfe und Auskunft eines mit den lokalen Verhältnissen gut bekannten, mekkanischen Führers, eines sogen. *Meṭawwif* oder *Schēch* [2]). Diese Führer bilden in Mekka eine zahlreiche Gilde. Sie drängen den Pilgern während ihres Aufenthalts in der heiligen Stadt bei allen Gelegenheiten ihre Dienste und ihre Vermittelung auf, nicht ohne sich dafür gehörig bezahlen zu lassen. Je nach seiner speziellen Kenntnis von Sprache, Sitten und eigentümlichen Gewohnheiten der Pilger aus einer bestimmten Gegend pflegt jeder *Schēch* seine eigene Gruppe von Pilgern im besondern „anzuführen“.

---

[1]) Arabisch: *Ṭawāf al-Taḥījah* oder *Ṭawāf al-Ḳudūm*; meistens lässt man einen *Saʿj* darauf folgen; siehe: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 108.

[2]) Türkisch: *Delīl*. *Meṭawwif* bedeutet eigentlich: „jemand, der die Pilger den *Ṭawāf* ausführen lässt“, *Schēch* ursprünglich ganz allgemein: „ein Mann von gewissem Alter und Ansehen“, kann aber je nach dem Zusammenhang, in dem es steht, noch verschiedene andere Bedeutungen haben. Der Führer tritt als *Schēch* der von ihm geleiteten Pilger auf; daher ist das Wort *Schēch* (oder genauer: *Schēch Ḥuddjādj*, d. h. Pilger-*Schēch*) zu Mekka eine allgemein gebräuchliche Bezeichnung für einen Pilger-Führer geworden. Über die Organisation und die Praxis dieses eigentümlich-mekkanischen Berufs und über die Erpressungen, welche sich die fremden Pilger von diesen Führern (gleichwie die *Schēchs* selbst wieder von den mekkanischen Behörden) gefallen lassen müssen, siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 28 ff.; 98—101; 309 ff.

§ 36. Die Ḥ a d d j-Zeremonien.

Vor Beginn des *Ḥaddj*, am 7. *Ḏu'l-Ḥiddjah*, wird in der grossen Moschee zu Mekka — und zwar meistens vom *Ḳāḏī* dieser Stadt — nach der Mittags-*Ṣalāt* eine Ansprache (*Chuṭbah*) an die Pilger gehalten, um sie an die Pflichten zu erinnern, die sie während der nächstfolgenden Tage zu erfüllen haben. Diese *Chuṭbah* gilt als eine *Sunnah*.

Der folgende Tag (8. *Ḏu'l-Ḥiddjah*) ist der sogen. *Tarwijah*-Tag [1]). Alle, die am *Ḥaddj* teilnehmen wollen, ziehen an diesem Tage nach der Ebene von ᶜA r a f a h (auch ᶜA r a f ā t genannt), die östlich von Mekka liegt und von dort auf dem Kamel in etwa 4 Stunden zu erreichen ist. Der Weg führt an einer (ausserhalb der *Ḥaddj*-Zeit meistens unbewohnten) Örtlichkeit namens M i n ā [2]) vorbei. Das Gesetz empfiehlt eigentlich: (1.) so früh nach M i n ā zu kommen, dass man daselbst nach dem Vorbilde des Propheten die Mittags-*Ṣalāt* verrichten könne, und (2) dann noch bis zum Sonnenaufgang des 9. *Ḏu'l-Ḥiddjah* dort zu bleiben, um die anderen 4 *Ṣalāts* zu verrichten. Weder das eine noch das andere ist jedoch Pflicht, und die meisten Pilger ziehen denn auch seit alters her ohne Unterbrechung von Mekka nach ᶜA r a f a h durch, wo sie gegen Abend ankommen. Dort stellen sich auch die beiden offiziellen Pilgerkarawanen ein, die alljährlich aus Syrien und Ägypten abgehen. Diese führen beide als eine Art Feldzeichen einen sogen. *Maḥmal*, d.h. eine reichverzierte, von einem Kamele getragene, arabische Sänfte [3]). Ehemals pflegten jedes Jahr mehrere *Maḥmals* zum

[1]) Die Bezeichnung *Tarwijah* soll sich nach den muslimischen Gelehrten darauf beziehen, dass die Pilger sich am 8. *Ḏu'l-Ḥiddjah* mit Wasser für die folgenden *Ḥaddj*-Tage versehen. Vgl. auch: M. T h. H o u t s m a, a. a. O., S. 211—212.

[2]) In späterer Zeit M u n ā gesprochen. Siehe: *Bilder aus Mekka*, Tafel X—XI.

[3]) Abbildungen des *Maḥmal* findet man u. a. im *Bilder-Atlas zu Mekka*, Tafel V; in L a n e's *Manners and customs of the modern Egyptians*, Chapt. XXIV (return of the pilgrims) 4. Ausg., III, 65; u. a.

Ḥaddj zu erscheinen; bemühte sich doch jeder selbständige Machthaber, nachdem das Chalīfenreich in verschiedene Fürstentümer zersplittert war, eine eigne Karawane mit einem sichtbaren Zeichen seiner fürstlichen Würde zum *Ḥaddj* zu entsenden. Die späteren türkischen Sultane behielten sowohl den ägyptischen wie den syrischen *Maḥmal* bei, auch nachdem sie das Chalīfat wieder geeint hatten [1]).

Der 9. *Du'l-Ḥiddjah* ist „der Tag von ᶜA r a f a h". Die für diesen Tag bestimmte Feierlichkeit besteht nach dem Gesetz ausschliesslich in dem sogen. *Wuḳūf* zu ᶜA r a f a h, d. h. dem V e r w e i l e n dortselbst während der festgestellten Zeit (näml. von dem Augenblick an, wo die Sonne den Zenith überschritten hat, bis nach Sonnenuntergang). Aus den obengenannten Werken europäischer Reisender, die den *Ḥaddj* mitgemacht und beschrieben haben, könnte man die Vorstellung gewinnen, als bestände die Feierlichkeit zu ᶜA r a f a h hauptsächlich im Anhören einer Predigt. Eine derartige Predigt oder *Chuṭbah* zu ᶜA r a f a h ist jedoch in den Gesetzbüchern nicht vorgeschrieben. Das Gesetz stellt für den *Wuḳūf* in ᶜA r a f a h keine besonderen Zeremonien fest; der Pilger muss nur während der vorschriftsmässigen Zeit dort „verweilt" haben [2]), wenngleich es natürlich als verdienstlich gilt, die Zeit des *Wuḳūf* in möglichst angemessener, religiöser Stimmung zu verbringen, am besten mit Beten, Anrufen Gottes, Koranrezitieren u. s. w.; ein *Imām* gibt der versammelten Menge hierzu das Beispiel [3]).

Dass diese merkwürdig einfache *Wuḳūf*-Zeremonie im Islām nur der Überrest einer altarabischen Feier von weit

---

[1]) Siehe über den *Maḥmal*: C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mekka*, I, 29, 83—84, 105.

[2]) Im *Minhādj al-Ṭālibīn* (I, 328) z. B. wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Gläubige diese Zeit sogar s c h l a f e n d verbringen dürfe.

[3]) Siehe: C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Het Mekkaansche feest*, S. 141 und 148. — Die erwähnten Reisenden haben wahrscheinlich gemeint, dass dieser *Imām* eine *Chuṭbah* halte.

grösserer Bedeutung ist, scheint eine naheliegende Annahme. Wahrscheinlich galten ehemals wenigstens einige von den Bergen, welche die ausgedehnte Ebene von ʿArafah im Norden begrenzen, als heilig. Der Islām hat jedoch die Verehrung dieser Berge, zu denen namentlich auch der „Berg von ʿArafah" (der sogen. *Djabal al-Raḥmah*, d. h. Berg der Gnade) gehört, nicht übernommen [1]). Ja, das Gesetz verlangt nicht einmal, dass der *Wuḳūf* vorzugsweise „auf dem Berg von ʿArafah" stattfinde, was allerdings bei der Menge der Pilger auch unmöglich wäre. „Ganz ʿArafah ist *Mauḳif*" (d. h. *Wuḳūf*-Stätte), soll der Prophet gesagt haben.

Der *Wuḳūf* zu ʿArafah gilt im Islām als eine „Säule" des *Ḥaddj*. „Der *Ḥaddj* ist ʿArafah" lässt die Überlieferung den Propheten sagen. Wer den *Wuḳūf* versäumt, der „büsst den *Ḥaddj* dadurch ein", sagen die *Faḳīhs*, d. h. der kann sein Versäumnis nicht mehr in demselben Jahre gutmachen, sondern muss den *Iḥrām* ablegen (nach Verrichtung der *ʿUmrah*-Zeremonien) und im nächsten Jahre den *Ḥaddj* aufs neue vollbringen. Fällt der Tag von ʿArafah auf einen Freitag, so gilt der *Ḥaddj* in dem betr. Jahre als besonders „gesegnet", und die Anzahl der Pilger pflegt dann noch grösser zu sein, als in anderen Jahren.

Der 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah* heisst nach den Tieropfern, die dann von allen Muslimen, besonders aber von den Pilgern zu Minā dargebracht werden, der „Opfertag" (*Jaum al-Aḍḥā*, oder auch: *Jaum al-Naḥr*, d. i. „Schlacht-Tag").

---

[1]) Trotzdem blieben auch im Islām noch Prozessionen mit Fackeln auf „dem Berge von ʿArafah" üblich. Das gehörte zu den sogen. „Neuerungen" oder „Abgöttereien", deren viele Pilger sich zum andauernden Ärger der muslimischen Gelehrten immer wieder schuldig machten. Vielleicht hatte die Vorschrift, man solle die Nacht vor dem ʿArafah-Tage womöglich in Minā verbringen, ursprünglich den Zweck, die Pilger von derartigen „heidnischen" Bräuchen abzuhalten. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 151; ders.: *Bilder aus Mekka*, Tafel XIII—XVI.

Bevor die Pilger sich zum Opferfest nach Minā begeben, müssen sie die Nacht vom 9. zum 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah* in Muzdalifah zubringen, einer Örtlichkeit, die ungefähr in der Mitte zwischen ʿArafah und Minā liegt. Der Zug dorthin beginnt nach Beendigung des *Wuḳūf* zu ʿArafah, sobald die Sonne untergegangen ist. Dass dieser Zug (die sogen. *Ifāḍah*) noch immer in einen wüsten Wettlauf auszuarten pflegt, ist sehr gegen die Vorschriften der muslimischen Gelehrten, die hierfür gerade Ruhe, Ordnung und Würde empfehlen. Zweifellos ist das schnelle Laufen bei der *Ifāḍah* ein aus der Heidenzeit stammender Brauch.

Zu Muzdalifah wurde in der Heidenzeit eine religiöse Feierlichkeit zu Ehren des Gottes *Ḳuzaḥ* [1]) begangen, die der Islām zu einem *Wuḳūf* umgestaltet hat, ähnlich dem von ʿArafah. Dieser *Wuḳūf* wird bei Anbruch der ersten Morgendämmerung abgehalten und dauert nur kurze Zeit. Ehemals war dazu ein besonderer Platz, der sogen. „heilige *Maschʿar*" (d. h. Stätte der Gottesverehrung) bestimmt, aber der Prophet soll nach der Überlieferung die ganze Ebene von Muzdalifah (ebenso wie die von ʿArafah) als *Mauḳif* (d. h. *Wuḳūf*-Stätte) erklärt haben.

Sofort nach dem *Wuḳūf* beginnt die zweite *Ifāḍah*, von Muzdalifah nach Minā, wo man noch vor Sonnenaufgang ankommen muss. Am 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah* sind dann noch folgende Zeremonien [2]) zu erfüllen:

---

[1]) Diese Gottheit offenbarte sich nach altheidnischem Glauben in Flammen. Ehemals wurde denn auch in Muzdalifah — zweifellos an der schon in Koran II, 194 erwähnten „heiligen Stätte" — ein grosses Feuer angezündet. Diese Koranstelle lautet: „Wenn ihr die *Ifāḍah* von ʿArafah vollbracht habt, dann gedenket Allāhs beim »heiligen *Maschʿar*«, so wie er es euch gelehrt hat". Siehe: M. Th. Houtsma, a. a. O., S. 196—197; C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 156 ff.; ders.: *Bilder aus Mekka*, Tafel XII; J. Wellhausen, a. a. O, S. 82 und 120.

[2]) Die Fest-*Ṣalāt*, welche nicht nur den Pilgern, sondern allen Muslimen empfohlen wird, ist schon oben (S. 127 und 128, Anm. 1) behandelt. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 94—95.

1. Das Steinwerfen, welches darin besteht, dass jeder sieben Steinchen nach einander auf den sogen. „Steinhaufen der *ᶜAḳabah*“ zu Minā wirft und bei jedem Wurf die Worte ausspricht: „Im Namen Allāhs, Allāh ist gross!“ Damit hört die *Talbijah* (vgl. oben, S. 146) auf. Die Muslime bringen diese sonderbare Feierlichkeit wieder mit den Legenden über den Erzvater Abraham in Zusammenhang, der hier den Satan getroffen und durch Steinwürfe verscheucht haben soll. Der ursprüngliche Sinn des Steinwerfens, das nicht nur in Minā sondern auch an anderen heiligen Stätten in Arabien und anderswo stattfindet [1]), war schon den Zeitgenossen Muhammeds nicht mehr bekannt [2]). Der Islām reglementierte den altheidnischen Brauch und gestaltete ihn zu einer Zeremonie zum Preise Allāhs unter Anrufung seines heiligen Namens um.

2. Das Opfern, nach dem dieser Tag benannt ist. Die Vorschriften betreffs des Opferrituals am 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah* sind bereits oben (S. 126) erwähnt. Im ganzen Tal von Minā dürfen die Pilger opfern, wo sie wollen. „Ganz Minā ist Opferstätte“, soll der Prophet gesagt haben. In der Heidenzeit war zweifellos eine besondere Stätte dazu bestimmt [3]).

3. Das Scheren des Hauptes, in derselben Weise, wie schon bei den *ᶜUmrah*-Zeremonien besprochen. Damit ist der *Ḥaddj* eigentlich vollbracht; jedoch fordert das Gesetz ausserdem noch:

---

[1]) Vgl.: J. Wellhausen, a. a. O., S. 111. Ein Steinhaufen heisst *Djamrah* oder *Rudjmah*.

[2]) Verschiedene Theorien über den ursprünglichen Sinn des Steinwerfens beim *Ḥaddj* hat V. Chauvin zusammengestellt (*Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque*, Ann. de l'Acad. roy. d'archéol. de Belgique, 5e Série, IV, 272—300). Vgl. nunmehr auch: Houtsma (a.a.O., S. 201 ff.), nach dessen Annahme die Satanssteinigung zu Minā eine symbolische Handlung gewesen wäre, durch die man die Verfolgung und Vertreibung des Dämons der Sonnenhitze beim Beginn der kühleren Jahreszeit darstellen wollte (ibid. S. 204 ff.).

[3]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, S. 163; M. Th. Houtsma, a. a. O., S. 213—217.

4. dass man sich nach Mekka begebe, um dort den siebenmaligen *Ṭawāf* um die *Kaʿbah* zu verrichten, worauf noch ein *Saʿj* zwischen *Ṣafā* und *Marwah* folgen muss (ausser, wenn der Pilger diesen *Saʿj* bereits nach seinem „Begrüssungs-*Ṭawāf*" ausgeführt haben sollte). Danach kehrt man aber sofort wieder nach Minā zurück [1]).

Der 11., 12. und 13. *Du'l-Ḥiddjah* sind die sogen. „*Taschrīḳ*-Tage" [2]), die in Minā verbracht werden müssen. Diese „Tage von Minā" sind „Tage des Essens, Trinkens und sinnlichen Genusses", wie der Prophet nach der Überlieferung gesagt hat. Man soll sie in festlicher Stimmung verleben, voller Freude über das Ablegen das *Iḥrām*. Fasten, was sonst stets als verdienstlich gilt, ist während der *Taschrīḳ*-Tage verboten (*ḥarām*; vgl. S. 116). Die einzige Zeremonie, welche das Gesetz für diese Tage vorschreibt, besteht in einer Wiederholung des Steinewerfens, aber diesmal nicht nur beim Steinhaufen der *ʿAḳabah*, sondern ausserdem noch bei zwei ähnlichen Haufen in Minā, welche „der mittlere" und „der erste" genannt werden [3]). Man wartet, bis die Sonne ihre Mittagshöhe erreicht hat und wirft dann sieben Steinchen eins nach dem andern auf den „ersten Steinhaufen" (bei jedem Wurf auch hier wieder die Formel aussprechend: „Im Namen Allāhs, Allāh ist gross!"). Dasselbe

---

[1]) Dieser flüchtige Besuch Mekka's dürfte erst vom Islām als eine neue *Ḥaddj*-Zeremonie eingeführt sein; vgl.: Wellhausen (a. a. O., S. 83), der diesen Besuch Mekka's bezeichnet als: „eine wenig stilvolle islamische Correctur, die den Zweck hat, den Ḥagg mit Mekka und der Kaʿba in Beziehung zu bringen". Das Gesetz nennt diesen *Ṭawāf* sogar eine „Säule" des *Ḥaddj*. Erst wenn man ihn vollbracht hat, darf man den *Iḥrām*-Zustand vollständig ablegen.

[2]) Diesen Namen pflegen die Muslime als „Trocken-Tage" zu deuten, nach der Gewohnheit der Pilger, das Fleisch der Opfertiere, sofern man es nicht verzehren kann, in Streifen zu schneiden und zu trocknen.

[3]) Nämlich von ʿArafah nach Mekka hin gerechnet; der „dritte" Steinhaufen ist dann derjenige der *ʿAḳabah*.

wiederholt sich beim mittleren Steinhaufen und schliesslich bei dem der *ᶜAḳabah.* In dieser Weise hat also jeder Pilger während der Tage vom 10. bis zum 13. *D̲u'l-Ḥiddjah* im ganzen 70 Steinchen zu werfen. Wer an einem dieser Tage das Werfen versäumt, darf es nach dem Gesetz bis zum letzten *Taschrīḳ*-Tage noch nachholen.

Es ist jedoch erlaubt, schon am 12. *D̲u'l-Ḥiddjah* M i n ā zu verlassen, vorausgesetzt, dass man an diesem Tage schon vor Sonnenuntergang reisefertig ist. Das Werfen von Steinen auf jeden der drei Steinhaufen am 13. *D̲u'l-Ḥiddjah* kann dann fortfallen. Man stützt sich hierbei auf Koran II, 199: „Ruft Allāh an während festgesetzter (d. h. einer bestimmten Anzahl) Tage; wer es aber schnell erledigt, in zwei Tagen, der begeht damit keine Sünde". Diese Erlaubnis, schon am 12. M i n ā zu verlassen, machen sich von alters her bei weitem die meisten Pilger zu nutze.

Nicht alle Zeremonien des *Ḥaddj* sind in gleichem Masse obligatorisch vorgeschrieben. Als „Säulen" gelten nach dem Gesetz: der *Iḥrām*, der *Wuḳūf* zu ᶜA r a f a h, der *Ṭawāf* und der *Saᶜj.* Zwischen diesen „Säulen" und den übrigen *Ḥaddj*-Pflichten besteht nach dem Gesetz der Unterschied, dass sich Übertretung der *Ḥaddj*-Vorschriften im allgemeinen durch näher reglementierte Sühnopfer gutmachen lässt, Vernachlässigung der Säulen aber nicht. Letztere muss man bei etwaigen Versäumnissen womöglich noch nachholen, wenn man seinen *Ḥaddj* nach Gebühr erfüllen will.

Verlässt der Pilger nach Ablauf des *Ḥaddj* Mekka, dann ist es empfehlenswert (*Sunnah*) für ihn — wie übrigens auch für jeden anderen, der die heilige Stadt verlässt, wäre es auch nur auf kurze Zeit — nochmals einen *Ṭawāf* um die *Kaᶜbah* auszuführen, den sogen „Abschieds-*Ṭawāf*"[1]).

Zu den üblichen Zeremonien, welche das Gesetz den Pilgern sonst noch bei Gelegenheit des *Ḥaddj* empfiehlt, gehört auch, dass man von dem geweihten Wasser des *Zamzam*-

---

[1]) Arabisch: *Ṭawāf al-Wadāᶜ.*

Brunnens trinke und das Grab des Propheten zu Medīnah besuche. Um diesen Besuch, die sogen. *Zijārah*, auszuführen, pflegen viele Pilger sich den offiziellen Karawanen anzuschliessen, die vor und nach dem *Ḥaddj* von Mekka nach Medīnah abgehen [1]).

---

[1]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 25 ff, 52, 74 ff. und 97.

FÜNFTES KAPITEL.

RELIGIÖSE BRÄUCHE UND FEIERLICHKEITEN IM HÄUSLICHEN LEBEN DER MUSLIME. RITUELLE REINHEIT.

Litteratur. E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Kap. II (Infancy), Kap. VI (Domestic life), Kap. XXVII (Private festivities), Kap. XXVIII (Death and funeral rites); C. Snouck Hurgronje, *Mekka*. II, 137—196; ders.: *De Atjèhers*, I, 319—480 (*The Achehnese*, I, 295—434); J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. Aufl., S. 167—186, 195—200.

§ 37. Geburt und Beschneidung.

Bei den alten Arabern knüpften sich an die Geburt eines Sohnes verschiedene religiöse Bräuche [1]). Man schlachtete ein Schaf und bestrich das Haupt des Neugeborenen mit dem Blut des Opfertieres, „um böse Einflüsse abzuwehren". Dabei pflegte man das Haar, mit dem das Kind zur Welt gekommen war, abzuscheren [2]). Gewöhnlich wurde auch der Gaumen des Kindes mit Saft von gekauten Datteln eingeschmiert;

[1]) Siehe über diese Bräuche, die sich teilweise bis auf den heutigen Tag bei den Beduinen der arabischen Wüste erhalten haben: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, S. 152 ff. (vgl. Th. Nöldeke, ZDMG., 1886, XL, 184); J. Wellhausen, a. a. O., S. 173 f.; C. M. Doughty, *Travels in Arabia*, I, 452.

[2]) Vgl. G. A. Wilken, *Über das Haaropfer* u. s. w., S. 92 f. (Revue colon. internat., 1887, I, 388 f.) — Der Brauch, das Haupthaar von Kindern teilweise zu scheren, teilweise stehen zu lassen, gilt nach dem Gesetz als *makrūh* (verwerflich), kommt aber doch in vielen muslimischen Gegenden vor.

das dürfte ursprünglich eine symbolische Handlung gewesen sein, um die Aufnahme des Neugeborenen unter diejenigen Personen zu versinnbildlichen, die ein gemeinsames Anrecht auf die Nahrungsmittel des Stammes hatten.

Bei der Geburt einer Tochter dagegen scheinen derartige Zeremonien nicht in Übung gewesen zu sein. Töchter wurden im Heidentum überhaupt nicht hoch geschätzt. Es war sogar nichts Seltenes, dass man neugeborene Töchter lebendig begrub. Dies wurde den Muslimen im Koran ausdrücklich als eine Hauptsünde verboten und die Tötung neugeborener Töchter scheint denn auch wirklich unter Muslimen nicht mehr vorgekommen zu sein.

Das Opfer nach der Geburt eines Kindes hat sich im Islām erhalten. „Wer für sein Kind ein Opfertier schlachten will, der tue das", soll der Prophet gesagt haben. Selbst der alte Name dieses Opfers, *ʿAḳīḳah*, blieb im Islām gebräuchlich [1]).

Nach der schāfiʿitischen Lehre gilt das Opfern der *ʿAḳīḳah* als wünschenswert *(mustaḥabb)*. Für einen Knaben soll man zwei Stück Kleinvieh (Schafen oder Ziegen) schlachten, für ein Mädchen genügt ein solches Tier; das Fleisch wird zum Teil an die Armen und Bedürftigen weggeschenkt Ausserdem wird empfohlen, als *Ṣadaḳah* ein Quantum Silber (oder womöglich Gold) zu spenden, das soviel wiegt wie das bei dieser Gelegenheit abgeschnittene Haar des Kindes [2]). Dagegen betonen die muslimischen Gelehrten ausdrücklich, dass die alte Sitte, das Haupt des Kindes mit dem Blut des Opfertieres zu benetzen, keine Empfehlung verdiene.

Die *ʿAḳīḳah* soll am 7. Tage nach der Geburt des Kindes geopfert werden. Das gilt wenigstens als empfehlenswert; doch kann man es auch später tun, solange nur das Kind

---

[1]) Obgleich die Überlieferung den Propheten äussern lässt, es sei besser, statt jener speziellen Bezeichnung andere, allgemeinere Worte wie z.B. *Nasīkah* (d. i. religiöse Zeremonie) zu gebrauchen.

[2]) Das soll nämlich der Prophet seiner Tochter Fāṭimah nach der Geburt ihres Sohnes Ḥusain geraten haben.

noch nicht volljährig ist. Ist letzteres der Fall, dann kann nur noch die betreffende Person das Opfer für sich selbst darbringen.

Ferner gilt als empfehlenswert: am 7. Tage nach der Geburt dem Kinde einen Namen zu geben — was man aber auch früher oder später tun darf [1]) —, sowie unmittelbar nach der Geburt dem Kinde den *Adān*, den Ruf zur *Ṣalāt*, ins rechte und die *Iḳāmah* ins linke Ohr zu flüstern Letzterer Brauch bezweckt, das Kind sofort nach seiner Geburt das muslimische Glaubensbekenntnis hören zu lassen, das in beiden Formeln einige Male vorkommt.

Die Beschneidung [2]) war bei den Arabern, gleichwie bei vielen anderen Völkern, schon von alters her gebräuchlich [3]) und ging in den Islām über, ohne dass der Prophet Veranlassung hatte, dafür besondere Bestimmungen zu treffen. Im Koran wird die Beschneidung nicht erwähnt, und nur indirekt können die muslimischen Gelehrten sich auf das heilige Buch berufen, um nachzuweisen, dass Allāh diesen Brauch wirklich dem Muslim vorgeschrieben habe. Sie weisen zu diesem Zwecke auf Koran IV, 124 und ähnliche Stellen hin, in denen Allāh den Gläubigen ausdrücklich befiehlt, sich der Religion Abrahams anzuschliessen; daraus ergebe sich — so meinen sie —, dass die Beschneidung Abrahams einen für jeden Muslim massgebenden Präzedenzfall darstelle [4]).

[1]) Über die *ʿAḳīḳah* und die Festlichkeiten am 7. Tage nach der Geburt im späteren Islām siehe: *Mekka*, II, 137; *De Atjèhers*, I, 423 (*The Achehnese*, I, 384); Lane, a. a. O., am Anfang des 2. Kap. und 27. Kap.; ders.: *The thousand and one nights*, I, 310—311.

[2]) Arabisch: *Chitān* (bei Knaben), *Chafḍ* (bei Mädchen). Im späteren Sprachgebrauch wird die Beschneidung gewöhnlich mit dem Worte *Taṭhīr* (d. i. Reinigung) bezeichnet.

[3]) J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 174 ff.; vgl.: G. A. Wilken, *De besnijdenis bij de volken van den Indischen Archipel* (Bijdr. Inst., 1885, 4e Volgr., X. 165—206) und die daselbst angeführten Werke.

[4]) Nach der muslimischen Überlieferung wurde Abraham erst in sehr hohem Alter (als Greis von 80 oder 120 Jahren!) beschnitten. Vgl.: Genesis XVII, 24.

Nach der schāfiʿitischen Lehre ist die Beschneidung pflichtmässig (*wādjib*). Als verdienstlich gilt es, diese Operation bereits in jugendlichem Alter, vorzugsweise schon am 7. Tage nach der Geburt vorzunehmen, wenigstens wenn das Kind dann bereits kräftig genug dafür sein sollte. Weiterhin werden in den Gesetzbüchern als passende Zeitpunkte genannt: der 40. Tag nach der Geburt, das 7. Lebensjahr u. s. w. Meistens findet die Beschneidung denn auch nicht kurz nach der Geburt statt, sondern erst später, gewöhnlich sogar erst nach Beginn der Geschlechtsreife.

Die bei der Beschneidung üblichen Zeremonien weichen in den verschiedenen muslimischen Ländern in Einzelheiten voneinander ab [1]). Auf den Gebrauch selbst aber wird überall sehr viel Wert gelegt, und obwohl manche *Fiḳh*-Schulen die Beschneidung nicht einmal als Pflicht, sondern nur als ein verdienstliches Werk betrachten, wird sich in der Praxis doch kein Muslim ihr entziehen. Im Volksbewusstsein gilt die Beschneidung auch als eine notwendige Zeremonie bei der Bekehrung zum Islām, wenn der Neubekehrte vorher noch nicht beschnitten war.

---

§ 38. Verlobung und Hochzeit. Verschleierung der Frauen. Verordnungen gegen Luxus, Musik und Spiel. Bilderverbot.

Die Verlobung hat im Islām keine rechtliche Bedeutung; die Verlobten können ihr Versprechen ohne weiteres zurücknehmen. Das Gesetz verbietet jedoch dem Muslim, einem Mädchen einen Heiratsantrag [2]) zu machen, wenn er weiss, dass sie schon mit einem anderen Mann verlobt ist. Auch

[1]) Siehe: Lane, *Modern Egyptians*, Kap II und XXVII; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 141 ff.; ders: *De Atjèhers*, I, 434, 438 ff. (*The Achehnese*, I, 395, 398 ff.).

[2]) Arabisch: *Chiṭbah*.

gilt es als verboten (*ḥarām*), um eine Witwe anzuhalten, solange sie Trauer hat, oder um eine Geschiedene, solange sie keine neue Ehe schliessen darf [1]).

Im übrigen enthalten die *Fiḳh*-Bücher keine besonderen Vorschriften betreffs der Verlobung. Nur wird ausdrücklich betont, dass es für den Mann empfehlenswert (*Sunnah)* sei, vor der Verlobung seine zukünftige Frau ohne Schleier zu sehen.

Auch hieraus erhellt also wieder, dass das Gesetz die Frauen nicht bedingungslos verpflichtet, sich vor Männern zu verschleiern. Im Gegenteil: wenn das Gesetz dem Muslim z. B. vorschreibt, bei der *Ṣalāt* seinen Körper nach Gebühr bedeckt zu halten, so bestimmt es dabei zugleich, dass hierunter bei einer freien Frau zu verstehen sei: das Verhüllen des ganzen Körpers ausser dem Gesicht und den Händen. Beim *Ḥaddj* ist es den Frauen während des *Iḥrām*-Zustandes sogar verboten, ihr Gesicht zu verschleiern [2]).

Die Frage, inwiefern sonst der ganze Körper (also auch Gesicht und Hände) einer freien Frau den Blicken von Männern durch Verschleierung zu entziehen sei [3]), wird in den Gesetzbüchern meistens im Zusammenhang mit Verlobung und Heirat erörtert [4]).

Die Verschleierung der Frauen war schon lange vor dem Islām in vielen orientalischen Ländern, auch bei Christen, gebräuchlich. Aber in Muhammeds Umgebung war dies nicht der Fall, und nichts berechtigt zu der Annahme, dass der Prophet den muslimischen Frauen vorgeschrieben habe, sich zu verschleiern.

[1]) Siehe z. B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 316—317.

[2]) Vgl. oben, S. 70, 81 und 145.

[3]) Wenigstens, wenn diese Männer als „Fremde" für die Frau gelten müssen; denn vor Verwandten, mit denen sie keine Ehe eingehen darf, braucht sie sich keinesfalls zu verschleiern. Ein solcher Verwandter heisst „ihr *Maḥram*"; siehe unten: § 47.

[4]) Vgl. z. B.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 446—451; *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 313 ff.

Dennoch ist es bekanntlich auch im Islām in vielen Gegenden ein fester Brauch geworden, dass Frauen — von solchen aus den niederen Volksklassen abgesehen — sich verschleiern. Viele muslimische Gelehrte meinen, dass die Frau hierzu aus religiösen Gründen verpflichtet sei und stützen diese Ansicht auf Koran XXIV, 30—31. Aber in dieser Offenbarung wird den Frauen nur ans Herz gelegt, sie möchten in Gegenwart fremder Männer „ihre Schönheit nicht enthüllen, ausser dem, was davon unvermeidlich sichtbar werde". Offenbar ist diese Vorschrift nur in allgemeinem Sinne aufzufassen: Frauen sollen sich im Beisein von Männern zurückhaltend benehmen. Nach vielen anderen muslimischen Gelehrten ist die Frau denn auch überhaupt nicht zum Schleiertragen verpflichtet. Ihrer Auffassung zufolge gehören Gesicht und Hände vielmehr zu denjenigen Schönheiten der Frau, die — nach dem koranischen Ausdruck — „unvermeidlich sichtbar" werden [1].

Die Hochzeit soll man durch ein Festmahl feiern. Das war schon bei den heidnischen Arabern gebräuchlich [2] und gilt nach der schāfiʿitischen Lehre als eine empfehlenswerte religiöse Handlung (*Sunnah*). Zur Teilnahme an solch einem Hochzeitsmahl (*Walīmat al-ʿUrs*) ist jeder Eingeladene sogar verpflichtet, der sein Fernbleiben nicht mit voll-

---

[1]) Näheres bei: C. Snouck Hurgronje, *Twee populaire dwalingen verbeterd*, S. 10—22 (Bijdr. Inst., 1886, 5e Volgr., I, 365—377). Dass im übrigen die Entschleierung einer Frau in gewissen Fällen, wie z. B. beim Eingehen von rechtlichen Verbindlichkeiten, bei Zeugenaussagen u. s. w., notwendig werden kann, wird allgemein anerkannt. Selbst erlaubt die schāfiʿitische Lehre — wenigstens unter gewissen Bedingungen — die ärztliche Behandlung von Frauen durch Männer und umgekehrt.

[2]) Ursprünglich hatte es vielleicht den Sinn eines Opfermahls. Vgl. J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 176; ders.: *Die Ehe bei den Arabern* (Gött. Nachrichten, 1893, S. 442 ff); W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, S. 167 ff.

gültigen, in den *Fiḳh*-Büchern näher umschriebenen Gründen entschuldigen kann.

Das Gesetz gibt noch verschiedene andere Vorschriften für dieses Hochzeitsmahl. Wenn der Gastgeber ein wohlhabender Mann ist, soll er wenigstens ein Stück Kleinvieh (Schaf oder Ziege) schlachten. Ferner lade er nicht ausschliesslich angesehene, reiche Personen ein, sondern auch arme, vorzugsweise fromme Leute. Auch muss er dafür sorgen, dass den Gästen keine rituell unreinen Speisen oder berauschende Getränke vorgesetzt werden, dass bei der Hochzeit keine verbotenen Vergnügungen stattfinden, dass keine Bilder von lebenden Wesen dabei zu finden seien und dass überhaupt nicht, z. B. durch unerlaubten Luxus, gegen die Bestimmungen des Gesetzes gesündigt werde. Übertretung dieser Vorschriften würde das Hochzeitsmahl nicht nur seines religiösen Charakters entkleiden, sondern könnte die Teilnahme daran sogar zu einer verwerflichen, wo nicht verbotenen Handlung machen.

Das veranlasst die *Faḳīhs*, das Bilderverbot und teilweise auch die anderen Bestimmungen über verbotenen „Prunk" in dem Kapitel über die *Walīmah* zu behandeln. Diese Vorschriften, die im allgemeinen zweifellos in dem asketischen Charakter des ältesten Islām wurzeln, sind in der Hauptsache folgende:

Der Gebrauch goldener und silberner Gefässe ist verboten. „Wer aus goldenen oder silbernen Gefässen trinkt, schlürft das Höllenfeuer mit ein!" soll der Prophet gesagt haben. Dieser Überlieferung gemäss hielten die Ẓāhiriten die Benutzung derartiger kostbarer Gefässe nur beim Trinken (nicht aber beim Essen) für verboten[1]. Andere glaubten, auf Grund einer ausführlicheren Fassung derselben Tradition das Verbot mindestens noch auf das Essen ausdehnen zu müssen. Nach der schāfiʿitischen Lehre aber ist jeder Gebrauch solcher Gefässe verboten

[1] Vgl.: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 43—44.

(*ḥarām*), also z. B. auch bei der rituellen Waschung [1]). Daher, meint man, sei selbst der Besitz der erwähnten Gerätschaften und der Handel damit zu den „kleinen Sünden" zu rechnen, ja jene Verbote bezögen sich sogar auf Gebrauch und Besitz solcher Gefässe, die mit Gold oder Silber nur verziert seien [2]).

Goldene und silberne Schmucksachen sind nur Männern verboten [3]). Frauen und Kinder dagegen dürfen goldne oder silberne Armbänder, Ketten, Ringe und anderen Zierat tragen, wenn sie sich dabei nur vor Übertreibung hüten.

Auch dürfen Männer sich nicht mit seidenen Gewändern schmücken, ja der Gebrauch von Seide ist ihnen überhaupt verboten, sei es nun als Überzug von Diwanen, sesseln, auf ihre Ruhestätte oder zu anderen Zwecken. Für Frauen gilt dieses Verbot wieder nicht [4]).

Bedingungslos verboten ist es dem Muslim, Abbildungen lebender Wesen herzustellen [5]). Gläubigen, welche diesem Verbot zuwiderhandeln, wird Gott am jüngsten Tage befehlen, ihren Werken Leben einzuhauchen. Ergibt sich dann, dass sie dies nicht können, so wird eine schreckliche Strafe sie treffen.

---

[1]) Vgl.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 24—27; *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 13—14.

[2]) Freilich geben die *Fiḳh*-Bücher selbst hier und da Mittel an, um die Schwierigkeiten einer strengen Befolgung obiger Vorschriften zu umgehen. Ein solches Mittel heisst *Ḥīlah* (d. h. eigentlich: „List"). Auch wird in jenen Werken auf die Möglichkeit hingewiesen, im Notfall der minder strengen Ansicht anderer Gelehrter zu folgen (vermittelst des sogen. *Taḳlīd;* siehe oben, S. 31). So könne man sich z. B. auf die abweichende Meinung einiger ḥanafitischer Gelehrter berufen, die den Gebrauch derartiger kostbarer Gefässe beim Kaffeetrinken als erlaubt betrachteten.

[3]) Jedoch ist es Männern erlaubt, einen silbernen Siegelring zu tragen (was sogar als *Sunnah* gilt) und ihre Waffen (z. B. Schwerter und Lanzen) mit Silber zu verzieren. Vgl.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 239.

[4]) Vgl.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 206—209; *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 186—187.

[5]) Die muslimischen Gelehrten suchen darin den Ursprung des Götzendienstes. Abbildungen von Bäumen, Pflanzen und leblosen Gegenständen fallen nicht unter dieses Verbot.

Auch der Besitz und Gebrauch von Gegenständen, die mit solchen Abbildungen verziert sind, ist verboten. Befinden derartige Gegenstände sich in einer Wohnung oder sind z. B. Wände oder Decken eines Hauses mit Abbildungen bemalt, dann hüte man sich, dort einzutreten. Die Engel der Gnade meiden jene Stätte.

Übertretungen des Bilderverbots sind jedoch im Islām zu allen Zeiten häufig vorgekommen [1]). Die muslimischen Gelehrten haben sich denn auch veranlasst gesehen, dem allgemeinen Brauch gewisse Zugeständnisse zu machen. So ist nach ihrer Meinung gegen den Gebrauch von Teppichen und anderen mit Abbildungen verzierten Geweben nichts einzuwenden, sofern sie auf den Fussboden oder auf Diwane gelegt werden; denn indem man sich auf die Abbildungen setze oder sie mit Füssen trete, gebe man ja deutlich genug zu verstehen, dass man keine Verehrung dafür hege. Auch Nachbildungen lebender Wesen in einer Gestalt, in der sie nicht leben könnten (z. B. ohne Kopf oder mit einem runden Loch im Leibe, wie die Puppen im Schattenspiel) erregen weniger Anstoss; daher halten einige *Faḳīhs* den Besuch von Vorstellungen des beliebten arabischen Schattentheaters sogar für erlaubt [2]). Die Anfertigung derartiger Figuren bleibt aber unbedingt verboten.

Ferner enthalten die Gesetzbücher Vorschriften über Musik

[1]) Näheres hierüber gibt: V. Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans* (Annales de l'acad. d'archéol de Belgique, 1896, 4e Série, Tome IX, 403—430; vgl. VIII, 229 ff) und die dortselbst zitierte Litteratur; vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 219—220. Das erst vor kurzem in der Wüste entdeckte, reich mit Abbildungen verzierte, alte Lustschloss Ḳuṣair ʿAmra beweist, dass man sich auch im älteren Islām nicht scheute, in dieser Hinsicht gegen das Gesetz zu handeln. Siehe über das Bilderverbot im allgemeinen: C. Snouck Hurgronje: *Ḳuṣejr ʿAmra und das Bilderverbot* (ZDMG., 1907, LXI, 186—191); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. Recht*, I, 27 (Ind. Gids, 1884, I, 389).

[2]) Vgl. auch: C. F. Seybold, *Zum arab. Schattenspiel* (ZDMG., 1902, LVI, 413—414).

und S p i e l. Die Überlieferung meldet, dass der Prophet selbst hin und wieder an manchen, in seiner Umgebung beliebten arabischen Belustigungen teilgenommen habe. Dazu gehörten vor allem Kamelrennen und Wettschiessen mit dem Bogen. Betreffs dieser Vergnügungen findet man denn auch einige Vorschriften in den *Fikh*-Büchern [1]). Dagegen sind alle Hasardspiele, namentlich auch das bekannte arabische *Maisir*-Spiel [2]), streng verboten. Auch Musik gilt in vielen Fällen als unstatthaft, jedoch unterscheidet man zwischen gesetzlich verbotenen und erlaubten Musikinstrumenten. Erstere können nach dem Gesetz unter anderem auch niemals Gegenstand des Eigentumsrechtes oder rechtsgültiger Kontrakte sein; ihrem Klange darf der Muslim ebensowenig lauschen, wie dem Gesang (und überhaupt der Stimme) einer Frau, die nicht mit ihm nahe verwandt oder seine Gattin, bezw. Konkubine ist — wenigstens, wenn er fürchten muss, dadurch in Versuchung zu geraten [3]).

Da die Gefahr, gegen obige Vorschriften zu sündigen, besonders gross ist bei der *Walīmah*, sehen sich die muslimischen Gelehrten meistens veranlasst, die Gläubigen im Kapitel über das Hochzeitsmahl nochmals ausdrücklich an dieselben zu erinnern.

Die *Walīmah*, die auf Grund der Überlieferung speziell bei der Hochzeit empfohlen wird, gilt ausserdem auch bei

---

[1]) Siehe z. B: *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 319—326; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 654—657.

[2]) Siehe über dieses im Koran (II, 216 und V, 92) ausdrücklich verbotene Spiel: G. F r e y t a g, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, S. 170 ff; A. H u b e r, *Über das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber*, Leipzig, 1883 (Leipziger Doktor-Dissertation).

[3]) Näheres über verbotene Spiele und verbotene Musik bei: C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 28 (Ind. Gids, 1884, I, 390); ders.: *Islam und Phonograph*, S. 19 ff. (Tijdschr. Bat. Gen., 1900, XLII, 411 ff.); I. G o l d z i h e r, *Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Z. f. vergl. Rechtswiss., 1889, VIII, 422); B. D. M a c d o n a l d, *Emotional religion in Islām as affected by music and singing* (J. R. Asiat. Soc., 1901, S. 195 ff. 661 ff.; 1902, S. 1 ff.).

verschiedenen anderen Gelegenheiten als verdienstlich (*Sunnah*), so: am 40. Tage nach der Niederkunft (d. h. nach Ablauf derjenigen Zeit, während welcher die Wöchnerin rituell unrein ist), bei der Beschneidung, an dem Tage, wo das Haar eines Neugeborenen geschoren und das *ʿAḳīḳah*-Opfer dargebracht wird, nach Beendigung des Unterrichts im Koran-Rezitieren, an gewissen, näher bestimmten Tagen nach dem Ableben eines Gläubigen, bei der Heimkehr von einer wichtigen Reise, nach Vollendung eines Hausbaues und aus anderen Veranlassungen [1]).

---

§ 39. **Religiöse Bräuche bei Sterbefällen. Trauerzeit der Witwe.**

Die altarabischen Bräuche bei Sterbefällen sind uns ziemlich genau bekannt [2]). Offenbar spielte auch bei den Arabern wie bei anderen Völkern die Totenverehrung eine wichtige Rolle im Volksleben. Gar manche von den heidnischen Gebräuchen und Vorstellungen retteten sich in den Islām hinüber, obgleich sie mit der neuen Lehre unvereinbar waren [3]). Als Hauptbestandteil der Begräbniszeremonien stellte der

[1]) Näheres über die religiösen Mahlzeiten bei verschiedenen Gelegenheiten bei: C. Snouck Hurgronje, *Mekka* II, 146—147; ders.: *De Atjèhers*, I, 228—231 (*The Achehnese*, I, 214—216); über die Beendigung des Koran-Unterrichts: *Mekka*, II, 145—146; *De Atjèhers*, I, 436—438 (*The Achehnese*, I, 397—398).

[2]) Siehe: I. Goldziher, *Über Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam* (Muhamm. Stud., I, 229—263); ders.: *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes* (Rev. hist. des relig., 1884, X, 332—359); J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 177—186; Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, S. 218—224; M. J. de Goeje, *Reukoffer voor de dooden bij de oude Arabieren* (Verslagen en Mededeel. der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., 1905, 4e Reeks, VII, 231—234); ders.: in der ZDMG., 1905, LIX, 403—404; G. A. Wilken, *Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche* u. s. w. (Rev. Colon. intern., 1886, II, 225 ff., 1887, I, 345 ff.).

[3]) Vor allem die altheidnische Totenklage (*Nijāḥah*); siehe: I. Goldziher, a. a. O., S. 251—263.

Islām die *Ṣalāt* für den Verstorbenen auf den Vordergrund.

Die sehr ausführlichen Bestimmungen, welche selbst kurzgefasste *Fiḳh*-Bücher über die Pflichten gegen Verstorbene enthalten, lassen sich auf folgende vier Hauptpunkte zurückführen:

1. Die Leichenwaschung. Der Leichnam muss sorgfältig gereinigt werden, um sich in rituell reinem Zustande zu befinden, wenn die *Ṣalāt* darüber gesprochen wird. Ausser diesem pflichtmässigen *Ghusl*, der eine ungerade Anzahl von Malen vorzunehmen ist, empfiehlt das Gesetz, den Toten auch noch einem *Wuḍūʾ* zu unterwerfen.

2. Das Einwickeln des Toten in die Totenhüllen (ebenfalls in ungerader Anzahl). Eine solche Totenhülle heisst *Kafan*.

3. Die sogen. *Ṣalāt al-Djināzah*, d. h. Begräbnis-*Ṣalāt*, die sich von anderen *Ṣalāts* durch einige besondere Zeremonien, namentlich durch Bitten um Segen für den Verstorbenen, unterscheidet. Diese Feierlichkeit findet entweder im Sterbehause statt oder — was nach der schāfiʿitischen Lehre erlaubt ist — in der Moschee [1]) oder sonst irgendwo.

4. Die eigentliche Beerdigung. Die Leiche wird in eine Höhlung gelegt, die man am liebsten in einer Seitenwand der Gruft anbringt [2]). Ist der Grund zu locker, dann macht man die Höhlung in den Boden des Grabes. Man legt den Leichnam auf die rechte Seite, mit dem Gesicht nach der *Ḳiblah*. Ehe man die Gruft zuschüttet, wird die Höhlung durch grosse Steine abgeschlossen, damit die niederstürzende Erde nicht auf den Toten drücke.

Um den Verstorbenen auf die im Grabe von den Engeln Munkar und Nakīr anzustellende Prüfung seines Glaubens vorzubereiten, pflegt man ihm die Worte des Glaubensbekenntnisses nochmals deutlich vorzusprechen, nachdem er ins Grab gelegt ist [3]). Die Opfer, welche ehemals am

---

[1]) In Mekka besonders bei der *Kaʿbah*; siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 189; vgl.: I. Goldziher, a. a. O., S. 258.

[2]) Eine solche Höhlung heisst *Laḥd*.

[3]) Dieses Vorsprechen des Glaubensbekenntnisses heisst *Talḳīn*; das dazu dienende Gebet am Grabe: *Duʿāʾ al-Talḳīn*.

Grabe dargebracht wurden [1]), hat der Islām nicht übernommen; als eine Art Überbleibsel davon dürften die Geschenke gelten, die man auf dem Friedhof den Armen zu spenden pflegt. Ebenso wie in der Heidenzeit betrachtete man auch im Islām noch hier und da das Grab als eine heilige Stätte, wo man von dem Verstorbenen Hülfe und Schutz erlangen zu können glaubte [2]).

In den meisten Ländern pflegt man zu bestimmten, durch den Gebrauch näher festgestellten Zeitpunkten nach dem Ableben jemandes, z. B. am 7. und 40. Tage, *Walīmahs* zu veranstalten. Das wird in den *Fiḳh*-Büchern empfohlen; nur am Sterbetage selbst soll keine *Walīmah* stattfinden, was aber dennoch ziemlich allgemein gebräuchlich ist [3]). Man pflegt dabei Koran-Abschnitte zu rezitieren, in der Absicht, dieses fromme Werk dem Verstorbenen zugute kommen zu lassen und seinen Himmelslohn dadurch zu erhöhen.

Für die Witwe folgt nach dem Tode ihres Gatten eine Zeit der Trauer. Während einer bestimmten Frist von 4 Monaten und 10 Tagen (der sogen *ʿIddah*) darf sie keine Schmucksachen und keine bunten, kostbaren Kleider tragen, auch nicht sich kämmen, salben oder schminken [4]). Diese Vorschriften wurzeln zweifellos in dem bei verschiedenen Völkern verbreiteten Glauben, dass man sich während einer

---

[1]) Vgl.: I. Goldziher, a. a. O., S. 239 ff.

[2]) Siehe: I. Goldziher, a. a. O., S. 236—238; J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 184; E. Quatremère, *Mém. sur les asiles chez les Arabes*, Paris, 1845 (Mémoires de l'Acad. des Inscr., XV, 2, S. 309 ff.).

[3]) Das Gesetz empfiehlt vielmehr den Nachbarn und Freunden des Verstorbenen, an jenem Tage die nötigen Speisen für die trauernden Hinterbliebenen zu beschaffen, damit diese sich völlig den Begräbniszeremonien widmen können. Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 191—192; *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 227.

[4]) Dieses Trauern heisst *Iḥdād*. Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 194 ff.; *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 52—54. Während der *ʿIddah* darf die Witwe ausserdem keine neue Ehe schliessen und sich auch nicht darauf vorbereiten; vgl. oben S. 163 und § 47.

gewissen Periode nach dem Tode jemandes vor dessen umgehender Seele in Acht nehmen und sich daher nach Möglichkeit unkenntlich machen müsse. Bei den alten Arabern war es laut muslimischer Überlieferung Sitte, dass die Witwe sich nach dem Tode ihres Mannes in ein kleines Zelt zurückzog und dort ein volles Jahr zubrachte, während dessen sie sich überhaupt nicht reinigen durfte [1]).

§ 40. Rituelle Reinheit (Ṭaharah) von Personen und Gegenständen.

Als unrein (*nadjis*) bezeichnet das Gesetz ausser den menschlichen und tierischen Exkrementen namentlich noch: Schweine, Hunde [2]), berauschende Getränke, Blut und die *Maitah*, d. h. jedes Tier, das ohne die rituelle Schlachtung „gestorben" ist [3]).

Alles, was mit diesen „unreinen Dingen" in Berührung kommt, wird dadurch nach dem Gesetz „verunreinigt" (*mutanaddjis*), selbst wenn keine äusserlich wahrnehmbaren Spuren der Besudelung zurückbleiben sollten. Nur durch die vorschriftsmässige Reinigung lassen sich die gesetzlichen Folgen der Verunreinigung wieder aufheben. Diese Regel gilt sowohl für den Menschen selbst, wie auch in bezug auf den Boden, Kleider, Gerätschaften u. s. w. [4]). Gefässe, die ein

---

[1]) Näheres hierüber bei: J Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, a.a.O., S. 454—456. Über das Opfern von Haar durch trauernde Frauen siehe: I. Goldziher, a. a. O., S. 247 ff.; J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 181; vgl.: G. A. Wilken, a. a. O.

[2]) Die Ansicht, dass Hunde unrein seien, scheint sich im Islām erst später, im Gegensatz zu der persischen Hundeverehrung herausgebildet zu haben; siehe: I. Goldziher, *Islamisme et Parsisme* (Rev. de l'histoire des relig., 1901, XLIII, 17—20); G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 2. Ausg., S. 84. Nach der mālikitischen Lehre sind Hunde rein.

[3]) Ausgenommen Fische und Heuschrecken, die als rein gelten.

[4]) Siehe oben, S. 71—72.

Hund oder ein Schwein beleckt und dadurch verunreinigt hat, kann man nach dem Gesetz nur dadurch wieder reinigen, dass man sie einmal mit Sand abreibt und dann noch sechsmal mit Wasser abspült.

Was selbst *nadjis* ist, kann im allgemeinen auch durch Reinigung nicht rein (*ṭāhir*) werden, mit alleiniger Ausnahme von: (1.) Häuten von Tieren, die ohne rituelle Schlachtung verendet sind, und (2.) Wein. Erstere werden durch das Gerben rein, letzterer durch die Versauerung, die ihn in Essig verwandelt.

Die ehemals von vielen Muslimen vertretene Ansicht, dass Heiden persönlich unrein seien und dass ein Muslim durch jede Berührung mit ihnen verunreinigt werde, ist noch bis heute bei den Schīᶜiten herrschend geblieben [1]). Für sie ist also jeder Ungläubige etwas Unreines, gleich Hunden oder Schweinen. Sie berufen sich dabei auf Koran IX, 28: „Siehe, die Ungläubigen sind Schmutz!" (vgl. oben, S. 142). Die orthodoxen Gelehrten dagegen fassen diesen Koranvers nicht buchstäblich auf und beziehen die „Unreinheit" der *Kāfirs* nur auf deren Glauben, nicht auf den Körper. Nach den schāfiᶜitischen *Fiḳh*-Büchern sind Ungläubige denn auch, was Reinheit und Unreinheit betrifft, im allgemeinen mit Muslimen gleichzustellen. Nur ist ihnen nach der gangbaren Auffassung von Koran IX, 28 das heilige Gebiet von Mekka verboten [2]). Dagegen dürfen sie Moscheen im allgemeinen betreten, wenigstens wenn eine Veranlassung dazu vorliegt (z. B. wenn der *Ḳāḍī* dort Recht spricht) und sie ausserdem von zuständiger Stelle die Erlaubnis zum Eintritt erhalten haben.

Der Mensch gilt also in der Regel als rein [3]); doch

---

[1]) Näheres hierüber bei: I. Goldziher, *Lā misāsa* (Rev. africaine, 1908, No. 268, S. 23—28); ders.: *Islamisme et Parsisme*, a. a. O., S. 25—26; ders.: *Die Ẓâhiriten*, S. 61—63.

[2]) Vgl.: oben S. 142.

[3]) Auch Leichen, sei es von Ungläubigen, sei es von Muslimen. Zur Verteidigung dieser Anschauung pflegen die *Faḳīhs* sich auf

können auch Menschen sich zeitweilig in rituell unreinem Zustand befinden. Die beiden Grade ritueller Unreinheit, die sowohl bei Männern wie bei Frauen *Ḥadath* genannt und als „grosser" und „kleiner" *Ḥadath* unterschieden werden, sind schon oben (S. 72 ff.) im Kapitel über die *Ṣalāt* besprochen worden. Die gesetzlichen Folgen dieser rituellen Unreinheit bestehen darin, dass es demjenigen, der sich im *Ḥadath*-Zustande befindet, nicht nur verboten ist, die *Ṣalāt* zu verrichten, sondern auch den *Ṭawāf* um die *Kaʿbah* auszuführen oder ein Koran-Exemplar zu berühren [1]). Beim „grossen" *Ḥadath* kommt noch hinzu, dass man während der Dauer dieses Zustandes keinen Koranvers hersagen und — von Notfällen abgesehen — sich in keiner Moschee aufhalten darf. Nur durch die vorgeschriebenen rituellen Waschungen (*Wuḍūʾ*, bezw. *Ghusl*) kann jemand, der sich im *Ḥadath*-Zustande befindet, die rituelle Reinheit (*Ṭahārah*) wiedererlangen [2]).

Frauen sind ausserdem noch rituell unrein: (1.) während der Regel und (2.) nach der Niederkunft, solange als die Folgen davon bei der Wöchnerin wahrnehmbar sind; die Dauer dieser Frist wird im Gesetz auf 40. Tage festgestellt Dann ist es ihnen nicht nur verboten, die *Ṣalāt* und den *Ṭawāf* zu verrichten, sondern auch, zu fasten (vgl. oben,

---

Koran XVII, 72 zu berufen, worin Allāh erklärt, dass er den Menschen in mancher Hinsicht vor der übrigen Schöpfung ausgezeichnet habe.

1) Das Verbot, im Zustande ritueller Unreinheit ein Koran-Exemplar zu berühren, haben die muslimischen Gelehrten aus dem Wortlaut von Koran LVI, 76—78 abgeleitet: „Es ist ein edler Koran, in einem wohlgeborgenen Buch, nur Reine werden es berühren". Diese Koranstelle bezieht sich nach dem Zusammenhang jedoch nicht auf gewöhnliche Koran-Exemplare, sondern auf die „wohlverwahrte Tafel" im Himmel, die nach muslimischer Vorstellung den Urtext der Offenbarung enthält. Sie wird nur von „reinen" (d. h. von menschlichen Begierden freien) Wesen berührt — den Engeln nämlich; an rituell reine Menschen ist dabei gar nicht zu denken. Vgl.: I Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 51.

2) Mit dem Worte *Ṭahārah* bezeichnet man gewöhnlich die rituelle Reinheit; aber auch die dafür erforderliche Reinigung wird in den Gesetzbüchern *Ṭahārah* genannt; vgl. oben, S. 72, Anm. 1.

S. 121). Auch dürfen Frauen in diesem Zustande keinen Koran anrühren, keinen Vers daraus hersagen und eine Moschee nicht einmal betreten Nur durch die grosse Waschung (*Ghusl*) kann die Frau nach Beendigung der Regel, bezw. nach Ablauf der 40 Tage, wieder rituell rein werden.

Der *Ghusl* gilt übrigens für den Muslim noch in verschiedenen gesetzlich näher bestimmten Fällen als empfehlenswert, von denen einige schon oben besprochen sind, namentlich: zu den beiden Festen (dem „kleinen" am 1. *Schawwāl* und dem „grossen" am 10. *Ḏu'l-Ḥiddjah*), — vor der Freitags-*Ṣalāt* und den bei Sonnen- und Mondfinsternissen und bei fortwährender Trockenheit üblichen ausserordentlichen *Ṣalāts*, — ferner nach der Leichenwaschung und bei verschiedenen *Ḥaddj*-Feierlichkeiten (wie: *Iḥrām*-Annahme, Ankunft in Mekka, *Wuḳūf* in ʿArafah, Übernachten in Muzdalifah und Steinwerfen in Minā), — besonders auch bei der Bekehrung zum Islām.

§ 41. Reine Speisen und Getränke. Rituelles Schlachten.

Die bei vielen Völkern vorkommende religiöse Scheu, das Fleisch gewisser Tiere zu geniessen, geht meistens darauf zurück, dass die betreffenden Tiere ehemals für heilig galten. Solche Anschauungen fanden sich wahrscheinlich auch bei den alten Arabern [1]). Man braucht jedoch nicht anzunehmen, dass die verschiedenen Gebräuche der einzelnen Stämme in dieser Hinsicht stets religiöse Gründe hatten [2])

Der Prophet erklärte schlechthin, dass die altheidnischen

---

[1]) Über Tierkult und Totemismus bei den alten Arabern siehe: W. Robertson Smith, *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament* (Journn. of Philol., Vol. IX, 75—100); ders.: *Kinship and marriage in early Arabia*, S 186 ff.; G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, S. 6 ff. (Ind. Gids, 1884, I).

[2]) Vgl.: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 168 ff.

Anschauungen von der Ungeniessbarkeit gewisser Tiere auf Aberglauben und Abgötterei beruhten und im Islām nicht mehr gelten sollten [1]; alle gutschmeckenden Tiere [2]) dürfe der Muslim essen. Es kam sogar vor, dass er den Seinen den Genuss von Speisen erlaubte, die ihm selbst zuwider waren. Dagegen soll er nach der Überlieferung das Fleisch einiger bestimmter Tiere (z. B. das zahmer Esel) verboten haben.

Ausserdem wurde in verschiedenen Offenbarungen verboten, Schweinefleisch, Blut und die Maitah (d. h. ein ohne rituelle Schlachtung „gestorbenes" Tier) zu essen. Die in den sogen. Mosaïschen Gesetzen [3]) genau geregelte Unterscheidung zwischen Tieren, deren Fleisch man essen darf, und solchen, deren Fleisch verboten ist, scheint Muhammed anfangs nicht gekannt zu haben. Die medīnischen Juden warfen ihm vor, dass er sich durch Genuss von Speisen versündige, die Gott doch ausdrücklich verboten habe. Aber der Prophet liess Allāh erklären, wenn die Juden keine Tiere mit ungespaltenen Hufen und kein Rinder- oder Schafsfett essen dürften, so sei das nur eine spezielle Strafe für ihre Gottlosigkeit [4]).

---

[1]) Siehe z. B. Koran II, 163 ff.: „Esst, was erlaubt und wohlschmeckend ist, und folget nicht den Spuren des Satans ... Aber wenn ihnen gesagt wird: folget Allāhs Offenbarung, sagen sie: nein! wir folgen dem Brauch unsrer Väter. Aber wenn nun ihre Väter ganz unvernünftig und selbst auf dem Irrweg gewesen wären!" Vgl. Koran VI, 118 ff. — Die alten Araber pflegten von manchen Tierarten entweder die Männchen oder die Weibchen oder auch die Jungen nicht zu essen. Gegen diesen Aberglauben richtet sich z.B. Koran VI, 143 ff.: „Aber Allāh hat euch jene Tiere doch als Nahrung gegeben", so heisst es in dieser Offenbarung, „esst also davon und folget nicht den Spuren des Satans. Wie könnt ihr beweisen, dass Gott euch gerade die Tiere verboten habe? Das ist eine offenbare Lüge!" Vgl. ferner: Koran V, 102; VI, 140; XVI, 117.

[2]) Arabisch: *Ṭajjibāt.*

[3]) Vgl.: Leviticus III, 14—16; VII, 23—25; XI, 1 ff. und Deuteronomium XIV.

[4]) Koran IV, 158. Siehe: A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2. Ausg., S. 197. — Anderswo erklärte Muham-

Bei der Reglementierung der Speisegesetze gingen die muslimischen Gelehrten hauptsächlich von dem Grundsatz aus, dass man nur das Fleisch derjenigen Tiere zu meiden habe, welche nach arabischem Urteil nicht zu den „wohlschmeckenden“ gehörten — abgesehen natürlich von Schweinefleisch, Blut und *Maitah*, deren Genuss ja der Koran ausdrücklich verbietet. Daher schrieben sie vor, dass die Essbarkeit von Tieren, die nur ausserhalb Arabiens vorkämen, möglichst nach Analogie solcher Arten zu beurteilen sei, die in Arabien bekannt wären. Ausserdem enthalten die *Fiḳh*-Bücher eine mehr oder minder vollständige Liste von Tieren, die auf Grund von speziellen Überlieferungen als „essbar für den Muslim“ oder als „nicht essbar“ gelten [1]).

Die rituelle, vom Islām vorgeschriebene Schlachtmethode, die sogen. *Ḏakāt*, bezweckt hauptsächlich, die Tiere auf solche Art zu töten, dass im Körper womöglich kein Tropfen Blut zurückbleibt, dessen Genuss ja dem Gläubigen unbedingt verboten ist. Die bei den Semiten überhaupt herrschende Abneigung gegen das Mitessen des Blutes scheint in uralten religiösen Vorstellungen zu wurzeln; ehemals identifizierte man nämlich das Blut mit der Seele [2]).

---

med, dass alle Speisen, welche die Muslime geniessen dürften, auch für die Juden erlaubt seien (Koran V, 7). Vgl. noch Koran II, 167—171; III, 44, 87; V, 1—6, 89—90 VII, 30 und 156; und C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 26—27 (Ind. Gids, 1884, I, 388—389).

[1]) Vgl. z. B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 312 ff; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 638—641. — Raubtiere gelten im allgemeinen nicht als essbar. In bezug auf Pferdefleisch gehen die Ansichten der Schafiʿiten und Ḥanbaliten einerseits und der Ḥanafiten und Mālikiten andrerseits auseinander, indem es von den ersteren als erlaubt, von den letzteren als verboten betrachtet wird.

[2]) Siehe z. B.: Deuteronomium XII, 23: „Allein denke daran, dass du das Blut nicht essest; denn das Blut ist die Seele, darum sollst du die Seele nicht mit dem Fleisch essen“. Vgl.: G. A. Wilken, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, S. 8, Anm. 4 (Ind. Gids, 1884, I, 932, Anm. 4). Auch bei den Arabern

Die rituelle Schlachtung kann nicht nur jeder volljährige Muslim gültig ausführen, der dazu befähigt ist, sondern sogar Juden und Christen, wenn sie nur die betreffenden Vorschriften genau beobachten[1]). Haupterfordernis ist, dass Luft- und Speiseröhre, nach einigen ausserdem noch die Kopfschlagadern, mit einem scharfen Instrument durchgeschnitten werden. Die sogen. *Tasmijah*, d. h. das Aussprechen von Gottes Namen über das zu schlachtende Tier, halten zwar nicht alle Gelehrten für nötig, aber doch immerhin für wünschenswert. Alles Fleisch von einem Tier, das auf irgend eine andere Art als durch rituelle Schlachtung verendet ist (also Fleisch einer *Maitah*), hat der Muslim als „unrein" und verboten zu betrachten[2]). Nur im äussersten Notfalle, wenn er sonst vor Hunger sterben müsste, darf er *Maitah*-Fleisch essen.

B e r a u s c h e n d e G e t r ä n k e sind im Islām nicht von

herrschte die Anschauung, dass Blut und Seele ein und dasselbe seien (vgl. M a ç o u d i, *Les prairies d'or*, ed. B a r b i e r d e M e y n a r d, III, 310); daher z. B. der Gebrauch des Wortes *Nafs*, Seele, in der Bedeutung „Blut" selbst in *Fiḳh*-Büchern (z. B.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 88 und sonst).

[1]) Gemeint sind jedoch nur die w a h r e n Juden und Christen, d. h. diejenigen, die sich schon vor Offenbarung des Korans zu ihrer Religion bekannten und seitdem nicht aufgehört haben, der wahren Lehre ihres Gottesdienstes nachzuleben (nämlich so, wie der Islām diese auffasst), nicht diejenigen, die den Sinn ihrer Offenbarung „verdreht" haben. Die jetzigen Juden und Christen können im allgemeinen nicht mehr als „w a h r e" gelten, und die schāfi'itische Lehre verbietet denn auch, von jenen Geschlachtetes zu essen. Fromme Leute geniessen sogar ungern das Fleisch eines Tieres, das von einem Muslim geschlachtet ist, wenn sie wissen, dass dieser im allgemeinen seinen religiösen Pflichten nicht genau nachkommt.

[2]) Jedoch mit Ausnahme des Wildbrets. Denn Wild darf man im allgemeinen essen, auch wenn es ohne rituelle Schlachtung gestorben ist. Jagdhunde sind aber so abzurichten, dass sie das erbeutete Wild nicht anbeissen. Vgl. z. B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 293 ff.; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 630 ff.; C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 22 (Ind. Gids, 1884, I, 384).

jeher verboten gewesen, ja der Genuss von Wein war den Muslimen anfangs sogar ausdrücklich erlaubt. In einer mekkanischen Offenbarung (Koran XVI, 69) konnte es noch als ein Gnadenbeweis Gottes hingestellt werden, dass er dem Menschen ein Getränk verschaffe „aus Palmfrüchten und Trauben, aus denen ein berauschendes Nass, eine köstliche Gabe, bereitet wird". Gar bald aber führten Trinkgelage unter den Muslimen dazu, dass Strengerdenkende das Weintrinken zu verurteilen begannen. Da erschien im Jahre 2 der *Hidjrah*, kurz vor der Schlacht bei Badr, folgende Offenbarung (Koran II, 216): „Man fragt dich in betreff des Weines und des *Maisir*-Spiels; sprich: in beiden ist eine grosse Sünde, aber auch mancherlei Vorteil für die Menschen; die Sünde darin ist jedoch grösser als der Vorteil!" Ein ausdrückliches Verbot enthielten diese Koranworte noch nicht, wenn sie auch nach der Überlieferung viele Muslime veranlassten, dem Genuss berauschender Getränke zu entsagen.

Erst nachdem noch einige aufsehenerregende Fälle von Trunkenheit in Muhammeds Umgebung vorgekommen waren, wurde endlich das Weintrinken durch eine neue Offenbarung bedingungslos verboten. Ein solcher Fall ereignete sich, als ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAuf nach einer Festlichkeit in seinem Hause als Leiter bei einer *Ṣalāt* auftrat und dabei wie ein Betrunkener sprach [1]). Darauf beziehen sich die Worte von Koran IV, 46: „Kommt, wenn ihr trunken seid, nicht zur *Ṣalāt*, bis ihr wisst, was ihr sprecht!" Ein andermal trug Saʿd ibn Abī-Waḳḳāṣ, ein mekkanischer Anhänger des Propheten, bei einem Festmahl in der Trunkenheit eine Satire auf die Medīner vor, geriet mit einem von ihnen in Streit und wurde ernstlich verwundet. Letzterer Vorfall war nach der muslimischen Überlieferung die unmittelbare Veranlassung zu dem ausdrücklichen Verbot des Weintrinkens (Koran V, 92—94): „O ihr, die ihr gläubig seid! Wein und

---

[1]) „O ihr Ungläubigen, ich verehre, was ihr verehrt!" soll er z. B. gesagt haben.

Spiel ..... sind Schmutz, ein Werk des Satans, entsaget ihnen!" u. s. w.

Die schāfiʿitische Lehre hält auf Grund dieser Offenbarung nicht nur den ausdrücklich genannten Wein (*Chamr*), sondern überhaupt alle berauschenden Getränke für verboten (*ḥarām*). Solche Getränke gelten als unrein, und wer davon trinkt, verfällt der Geisselstrafe [1]).

Wie man sich aber denken kann, ist das Verbot starker Getränke im Islām zu allen Zeiten vielfach übertreten worden. Die Gelehrten haben denn auch versucht, in Einzelheiten kleine Zugeständnisse zu machen; im allgemeinen jedoch hat das Verbot noch seine volle Geltung [2]).

---

[1]) *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 36—38, III, 241—243; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 93—95, 579—581. Die ḥanafitische Lehre verbietet nur den eigentlichen Wein, hält dagegen andere berauschende Getränke für erlaubt, vorausgesetzt, dass man sich nicht daran betrinke.

[2]) Näheres bei: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 19—33; ders.: in der ZDMG., 1887, XLI, 95—96; ders.: *Muhamm. Recht in Theorie und Wirklichkeit* (Z. f. vergl. Rechtswiss., 1889, VIII, 408). Vgl. auch: A. Huber, *Über das „Meisir" genannte Spiel*, S. 1—2.

ZWEITE ABTEILUNG.

Vorschriften juristischer und politischer Art.

SECHSTES KAPITEL.

PERSONEN- UND FAMILIENRECHT. RECHTS- UND GESCHÄFTSFÄHIGKEIT.

Litteratur. W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia* (Cambridge, 1885. New edit with additional notes by the author and by I. Goldziher, London, 1903); J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, 1893, S. 460—481); G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, Amsterdam, 1884 (vgl.: Ind. Gids, 1884, I, 90—132, und die Übersetzung: *Das Matriarchat* (*Mutterrecht*) *bei den alten Arabern*, Leipzig, 1884); ders.: *Eenige opmerkingen naar aanleiding eener critiek van mijn „Matriarchaat bij de oude Arabieren"*. (Bijdr. Inst., 1885, 4e Volgr., X, 406—430) in bezug auf: J. W. Redhouse, *Notes on Prof. E. B. Tylor's Arabian Matriarchate* (J. R. Asiat. Soc., 1885, New Series, XVII, 275—292); I. Goldziher, *Endogamy and Polygamy among the Arabs* (The Academy, 1880, XVIII, 26); J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, London, 1831; C. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, Cambridge, 1888; A. Musil, *Arabia Petraea* (III, Ethnologischer Reisebericht), Wien, 1908; J. Kohler, *Über das vorislamitische Recht der Araber* (Zeitschr. f. vergl. Rechtsw., 1889, VIII, 238—261); F. D. E. van Ossenbruggen, *Oorsprong en eerste ontwikkeling van het testeer- en voogdijrecht, beschouwd in verband met de ontwikkeling van het familie- en erfrecht*, 's Gravenhage, 1902; R. Roberts, *Das Familien- Sklaven- und Erbrecht im Qorân* (Leipz. Sem. Stud.), Leipzig, 1908.

§ 42. Das Familienrecht bei den alten Arabern und seine Umgestaltung im Islām.

Einige charakteristische Eigentümlichkeiten, die das Familienrecht primitiver Völker gewöhnlich kennzeichnen, lassen sich auch bei den alten Arabern nachweisen.

So müssen ursprünglich auch in Arabien gewisse Formen der Gruppenehe heimisch gewesen sein. Meldet doch noch die muslimische Überlieferung, dass in der Heidenzeit öfters eine Anzahl Männer nur eine einzige Frau als Ehegattin besass [1]. Vermutlich bestand eine solche Gruppe von Männern meistens aus Verwandten (z. B. aus Brüdern oder aus einem Vater und seinen Söhnen). Jedenfalls aber herrschte in Mekka und Medīnah, sowie überall, wo die arabischen Stämme das Nomadentum aufgegeben hatten, schon lange vor dem Islām die individuelle Ehe, wenn sich auch gewisse Spuren des älteren Kulturzustandes erhalten hatten [2].

Auch liegt aus sprachwissenschaftlichen Gründen die Vermutung nahe, dass bei den Arabern (und bei den Semiten überhaupt) die Familienordnung ursprünglich matriarchalisch war, sodass Verwandtschaft nur durch die Abstammung von einer gemeinsamen Mutter bedingt wurde [3]. Nach diesem System gehören also die Kinder nur zum Stamme

---

[1]) G. A. Wilken, *Het matriarchaat*, S. 19 ff. (Ind. Gids, a. a. O., S. 104 ff.): W. Rob. Smith, *Kinship and marriage*, S. 128, 133 ff.; J. Wellhausen, *Die Ehe*, a. a. O., S. 460 ff.

[2]) Dazu gehörten z. B. die Levirats-Ehe und im Zusammenhange damit das besondere Verhältnis zwischen der Ehefrau und den nächsten männlichen Verwandten (namentlich den Brüdern und dem Vater) ihres Mannes. Näheres darüber in meinen Abhandlungen: *Het boek Ruth uit het oogpunt der vergelijkende rechtswetenschap* (Theol. Tijdschr., 1906, XL, 163—171) und: *Über die Bedeutung des Wortes ʿAmm* (Orient. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, S. 353—356).

[3]) Wilken, a. a. O., S. 27 ff. (Ind. Gids, a. a. O., S. 112 ff.); ders.: *Opmerkingen naar aanleiding eener critiek van mijn „Matriarchaat"*, S. 6 ff. (Bijdr. Inst., a. a. O., S. 409 ff.); Rob. Smith, a. a. O., S. 151,

und zur Familie der Mutter; sie unterstehen nicht der Autorität ihres Vaters, sondern derjenigen ihres Oheims (des Bruders ihrer Mutter) oder entfernterer Verwandten mütterlicherseits.

Immerhin muss diese matriarchalische Familienordnung, wenn sie überhaupt in Arabien jemals heimisch gewesen ist, doch sicher Jahrhunderte vor dem Islām der patriarchalischen Platz gemacht haben [1]). Wenigstens sind selbst in der ältesten arabischen Litteratur nur über letzteres System (demzufolge die Kinder ausschliesslich zur Familie und zum Stamme des Vaters gehören) sichere und genaue Angaben erhalten.

Eines der Kennzeichen des patriarchalischen Familienrechts ist bekanntlich die Kaufehe [2]). Auch bei den alten Arabern pflegte der Mann seine Frau zu kaufen, und zwar entweder von ihrem Vater oder von einem ihrer entfernteren männlichen Verwandten, unter dessen Vormundschaft sie stand. Denn nur der sogen. *Walī*, d. h. „nächste Verwandte" (der Vater, bezw. Vormund) hatte ursprünglich über das Schicksal der Frau zu verfügen. Er konnte sie nach eignem Gutdünken — sogar gegen ihren Willen — verheiraten [3]); auch bekam er

---

62 ff., 162 ff. u. a.; vgl.: Th. Nöldeke, *Anzeige von Rob. Smith's Kinship and marriage* in der ZDMG., 1886, XL, 148—187 (bes. S. 149 ff); Wellhausen, a. a. O., S. 474 ff.

[1]) Denn, dass die matriarchalische Familienordnung in Arabien noch kurz vor dem Islām bestanden hat, ist nicht bewiesen. Einige scheinbar dafür sprechende Erscheinungen sind anders zu erklären. Mit Recht hat denn auch Wellhausen (*Die Ehe*, a. a. O., S. 479) geltend gemacht, dass die im Patriarchat wurzelnden Verwandtschaftsbezeichnungen in den meisten semitischen Sprachen dieselben sind, und dass also die patriarchalische Familienordnung bei den Semiten bis in die Urzeit zurückgeht.

[2]) Nach der gewöhnlichen Annahme ist die Kaufehe aus der Raubehe entstanden. Spuren einer solchen Raubehe haben sich in den Hochzeitszeremonien der arabischen Beduinen noch bis in neuere Zeit erhalten.

[3]) Burckhardt fand diesen Zustand noch unverändert bei den

das Brautgeld (*Mahr*), das als Kaufpreis für die Frau betrachtet wurde.

Diesem Kauf zufolge ging die Frau in den Besitz ihres Mannes über. Dieser wurde ihr „Herr" (*Baʿl*), und nur wenn er durch den sogen. *Ṭalāḳ* (d. h. Verstossung) freiwillig all seinen Rechten auf seine Frau entsagte, wurde diese wieder frei [1]). Sie konnte dann zu ihrer Familie zurückkehren und womöglich auch eine neue Ehe eingehen. Die Frau ihrerseits hatte keine Befugnis, die Ehe aufzulösen. Wurde sie von ihrem Manne vernachlässigt oder misshandelt, so legten ihre Verwandten sich bisweilen für sie ins Mittel, wenn die Umstände dies gestatteten [2]). Auch kam es vor, dass die Frau ihrem Manne entlief und sich dadurch tatsächlich seiner Gewalt entzog. Aber von Rechts wegen blieb die Ehe in diesem Falle doch in Kraft, sodass die Frau sich nicht wieder verheiraten konnte, bevor der Mann ausdrücklich auf seine Ansprüche verzichtet hatte. Um ihn hierzu zu bewegen, musste man die Frau dann meistens durch Rückgabe des bezahlten

---

arabischen Beduinen wieder. Siehe: J. L. Burckhardt, a. a. O., I, 263 u 272; vgl. auch: Musil, a. a. O., S. 180 u. 184.

[1]) Denn die Annahme, dass auch schon im Heidentum (ebenso wie später im Islām) dem Ehemanne nach dem ersten und zweiten *Ṭalāḳ* noch Rechte auf seine verstossene Frau zugestanden hätten (vgl. z B.: Rob. Smith, a. a. O, S. 92 ff.; Wellhausen, a. a. O., S. 452), scheint unberechtigt. Näheres über den *Ṭalāḳ* im Heidentum in meiner Abhandlung: *Over het historische verband tusschen de Mohamm. bruidsgave en het rechtskarakter van het oud-Arab. huwelijk* (Leidener Doktor-Dissertation, 1894), S. 42—58.

[2]) Vgl. Koran IV, 39. Es scheint, dass man häufig einen Teil des vereinbarten Brautgeldes absichtlich unbezahlt liess, damit die Beziehungen zwischen der Frau und ihrer Familie nicht ganz abgebrochen würden. Näheres über diesen Brauch bei: G. A. Wilken, *Over het huwelijks- en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra*, S. 17 f. (Bijdr. Inst., 1891, 5e Volgr., VI, 165 f.). Auch im Islām, wo doch die Frau selbst das Brautgeld bekommt, blieb der Brauch erhalten, nur einen Teil des *Mahr* vor Vollziehung der Ehe zu bezahlen und den Rest bis zur eventuellen Auflösung der Ehe schuldig zu bleiben (siehe unten, S. 216).

Mahr loskaufen [1]). Eine derartige Auflösung der Ehe nannte man *Chulᶜ* [2]).

Selbst nach dem Tode des Mannes hatten seine nächsten männlichen Verwandten noch gewisse Rechte auf seine Witwe. Denn die (unter anderm aus dem Alten Testament bekannte) Levirats-Ehe [3]) muss auch bei den heidnischen Arabern allgemein üblich gewesen sein. Der nächste männliche Verwandte des Verstorbenen setzte hierbei dessen Ehe fort [4]). Noch in Muhammeds Umgebung scheint es wiederholt vorgekommen zu sein, dass der Bruder oder ein entfernterer Verwandter eines Verstorbenen dessen Witwe kraft seines Erbrechts für sich beanspruchte. Muhammed nahm den Erben dieses Recht. Siehe Koran IV, 23 : „O ihr Gläubigen, es ist euch nicht erlaubt, Frauen g e g e n i h r e n W i l l e n zu erben !" [5]).

---

[1]) Auch diese Gebräuche haben sich bei den Beduinen erhalten. Vgl. B u r c k h a r d t, a. a. O., I, 112 : „If not happy in her husbands tent, she [the wife] flies for refuge to her father or kindred. The husband cannot take her by force, as her family would resent the violence ; all he can do is to withhold the sentence of divorce, without which the lady is not authorised to marry again. The husband is sometimes bribed by a present of many camels to pronounce the words of divorce ; but if he perseveres in refusing, the wife is condemned to a single life."

[2]) Diese von dem arabischen Verbum *chalaᶜa* (d. i. ausziehen, z. B. Schuhe oder Kleider u. s. w.) abgeleitete Bezeichnung *Chulᶜ* ist aus einer symbolischen Handlung zu erklären, welche bei dieser Ehescheidung gebräuchlich war. Sowohl bei den Arabern wie bei den alten Hebräern pflegte nämlich der Mann, wenn er seinen Rechten auf eine Frau entsagte, dies durch Ausziehen und Wegwerfen seines Mantels, Schuhs oder eines anderen Kleidungsstückes kundzugeben. Vgl. *Ruth*, IV, 7–8; B u r c k h a r d t, a. a. O, I, 113; *De Mohamm. bruidsgave*. S. 34.

[3]) Abgeleitet vom lateinischen *levir*, d. h. Schwager.

[4]) Bekanntlich galten die aus solchen Ehen geborenen Kinder meistens als Kinder des Verstorbenen, wie ja z. B. auch im Buche Ruth.

[5]) Dass die Witwe jedoch freiwillig den Bruder ihres verstorbenen Gatten heiratet, ist ein Brauch, den B u r c k h a r d t noch zu Beginn

Bei der Kaufehe hatte der *Baʿl* („Herr") Anspruch auf alle Kinder, die seine Frau während der Ehe gebar [1]. Diese Regel kam auch zur Anwendung, wenn jemand eine Geschiedene heiratete, die schwanger war. Er galt dann als Vater des Kindes, das nach Vollziehung der Ehe geboren wurde, mochte es auch noch so sicher sein, dass nicht er, sondern der frühere Ehemann der Erzeuger war.

Es kam dann freilich vor, dass der frühere Ehemann oder dessen Verwandte oder Stammesgenossen das Kind zurückforderten [2]. Offenbar, um derartigen Streitigkeiten über die Vaterschaft vorzubeugen, wurde später (vielleicht erst von Muhammed) vorgeschrieben, dass keine Frau innerhalb einer bestimmten Frist (*ʿIddah*) nach der Ehescheidung von neuem heiraten dürfe. Gebar sie während der *ʿIddah* ein Kind, so konnte fortan nur der bisherige Gatte als dessen Vater gelten [3]. Im Islām wurde es überhaupt die Regel, dass nur der Erzeuger als Vater des Kindes zu betrachten sei

---

des vorigen Jahrhunderts bei den arabischen Beduinen beobachtet hat. Siehe: Burckhardt, a. a. O., I, 112.

[1]) Eine eigentümliche Anwendung dieses Grundsatzes bildete der sogen. *Nikāḥ al-Istibḍāʿ*, d. h. Ehe in Vertretung. Diese bestand darin, dass der Mann seine Gattin auf einige Zeit einem andern abtrat, damit dieser für ihn edle Nachkommenschaft mit ihr erzeuge. Der Ehemann (*Baʿl*) galt dann als Vater der von dem andern an seiner Stelle erzeugten Kinder. Vgl.: Wilken, *Het matriarchaat*, S. 19—21 (Ind Gids, a. a. O., S. 104—106); Rob. Smith, a. a. O., S. 110. Über den Ausdruck: *al-Walad lil-firāsch* u. s. w., d. h. „das Kind [gehört] dem Herrn des ehelichen Bettes" siehe: I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 188, Anm. 2; ders. in der ZDMG., 1888, XLII, 589; vgl.: M. J. de Goeje im Glossar zu Tabarī (sub voce: *Ḥadjar*).

[2]) Ein Beispiel hierfür siehe u. a. bei W. Rob. Smith, a. a. O., S. 115, wozu jedoch meine oben angeführte Abhandlung: *De Mohamm. bruidsgave* u. s. w. (S. 46—47) zu vergleichen ist.

[3]) Diese *ʿIddah* nach der Ehescheidung darf nicht verwechselt werden mit der *ʿIddah* einer Witwe (s. u. § 47). Vgl.: G. A. Wilken, *Das Verbot der Wiederverheirathung der Wittwe während der Trauerzeit und die confusio sanguinis* (Anhang I zur Abhandlung: *Über das Haaropfer*; Rev. colon. internat., 1886, II, 26. ff.).

(siehe: § 43). Auch die Adoption, die Annahme jemandes an Kindes Statt, wurde den Muslimen verboten.

In der Heidenzeit war die Adoption in Arabien ebenso wie anderswo gebräuchlich[1]). Ja noch der Prophet selbst hatte seinen freigelassenen Sklaven Zaid ibn Ḥārithah an Kindes Statt angenommen. Später jedoch erklärte Muhammed, dass die Adoption im Islām keine Geltung mehr habe, ja sogar verboten sei[2]).

Die Veranlassung hierzu gab folgendes Ereignis: Zainab, die Frau des erwähnten Zaid, hatte des Propheten Begehrlichkeit in solchem Masse erregt, dass er Zaid überredete, sie zu verstossen, und sie dann selbst heiratete. Dies verursachte grosse Entrüstung unter den Gläubigen. Sie warfen dem Propheten vor, dass er hiermit gegen Allāhs Gesetz (Koran IV, 27) handle, da ja Zainab doch die Frau seines Sohnes Zaid gewesen sei. Es bedurfte einer Offenbarung (Koran XXXIII, 1—5; XXXIII, 37—40), um die Gemüter zu besänftigen und Muhammeds Handlungsweise zu rechtfertigen. Darin lehrte Allāh die Gläubigen, dass Adoptivsöhne in Wirklichkeit keine Söhne seien; wenn sie so genannt würden, so sei das nur eine unrichtige Redensart, denn Verwandtschaft bestehe auch nach der Adoption nur zwischen den angenommenen Kindern und ihren leiblichen Eltern.

In Fällen, wo die Vaterschaft nicht feststand (z. B.: wenn jemand behauptete, Vater eines unehelichen Kindes zu sein), pflegte man im Heidentum einen Spürer (*Ḳāʾif*) zu befra-

---

[1]) Der Adoptivsohn wurde *Daʿī* genannt; er stand in jeder Hinsicht den übrigen Kindern des Vaters gleich. „Als Sohn annehmen" hiess *tabannā*. Über die Adoption bei den alten Arabern siehe: W. Rob. Smith, a. a. O., S. 44 u. 112 ff.; D. S. Margoliouth, *Zaydān's Islamic civilization*, S. 10—12.

[2]) „Wer seine Abstammung ableitet von jemandem, der nicht wirklich sein Vater ist, den werden Allāh und die Engel nebst sämtlichen Menschen verfluchen". soll der Prophet u. a. gesagt haben. Vgl. auch: Koran XXXIII, 5.

gen, dem man die besondere Befähigung zuschrieb, durch Betrachtung des Gliederbaues, der Fussspuren und sonstiger Kennzeichen eines Menschen dessen Abstammung zu erschliessen [1]).

Das patriarchalische Familiensystem mit der Kaufehe und der durch sie bedingten abhängigen Stellung der Frau hat dem gesamten arabischen Familienrecht seinen Stempel aufgedrückt. Die Hauptzüge jenes Systems erhielten sich nicht nur bis in Muhammeds Zeit, sondern leben sogar noch heute bei verschiedenen Beduinenstämmen in der arabischen Wüste fort.

Ausnahmen von der Regel kamen zweifellos vor. Einflussreiche, vornehme Frauen werden ein grösseres Mass von Selbständigkeit genossen haben [2]). Einige Beispiele dafür aus der arabischen Litteratur sind denn auch bekannt. Diese berechtigen aber noch nicht zu der Annahme, dass in historischer Zeit in Arabien eine zweite Art der Ehe üblich gewesen sei, bei welcher die Frau selbst, unabhängig von ihren *Walīs* (d. h. nächsten Verwandten), sich einen Gatten erwählen und nachher nach Belieben wieder verstossen konnte.

---

[1]) Näheres über diese sogen. *Ḳijāfah* (d. h. die Erforschung der Vaterschaft durch Vermittelung eines *Ḳā'if*) bei: G. Freytag, *Einleitung*, S. 134; I. Goldziher, *Muhamm. Stud.*, I, 184; W. Rob. Smith, *Kinship*, S. 143, 286 f. — Im Islām konnte die *Ḳijāfah* im allgemeinen keine Anwendung mehr finden (vgl. § 43). Nur für Ausnahmefälle, wo die Bestimmungen des Gesetzes keine nähere Entscheidung über die Vaterschaft geben können, ist die *Ḳijāfah* noch erlaubt; z. B. wenn eine Sklavin ein Kind zur Welt gebracht hat und nicht feststeht, wer von ihren Eigentümern als der Vater desselben zu betrachten ist. Näheres im *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 450 f.

[2]) Auch kam es bei den Arabern (gleichwie bei den alten Hebräern und anderen Völkern) vor, dass eine verheiratete Frau bei ihrer Familie blieb und der Ehegatte in ihre Wohnung übersiedeln musste, namentlich, wenn ihr Vater keine männlichen Nachkommen hatte oder z. B. ein angesehener Mann war, der seine Tochter unter keinen Umständen verkaufen wollte. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Het Gajoland en zijne bewoners*, S. 269—270; J. Wellhausen, *Die Ehe*, a. a. O., S. 468 ff.

Eine solche Vermutung lässt sich nicht genügend rechtfertigen, ebensowenig wie die Behauptung, dass die Frau in einer derartigen Ehe *Ṣadīḳah* (Freundin) geheissen habe und der Mann verpflichtet gewesen sei, ihr eine Art Morgengabe darzubringen, die man *Ṣadāḳ* nannte. Der *Ṣadāḳ* scheint, nach der Grundbedeutung des Wortes zu urteilen, vielmehr diejenige Gabe gewesen zu sein, welche der Bräutigam bei der Verlobung als Pfand für treue Erfüllung des Kontraktes hinterlegte, damit sie dem *Walī* als Entschädigung zufalle, wenn der Bräutigam von dem Verlöbnis zurücktreten wollte [1]. Aber schon vor dem Islām waren die Wörter *Ṣadāḳ* und *Mahr* im Sprachgebrauch durchaus gleichbedeutend geworden und bezeichneten beide einfach das Brautgeld. Die Vorschrift, dass der Bräutigam wenigstens einen Teil der vereinbarten Brautgabe zahlen müsse, wenn die Ehe durch seine Schuld nicht zustande kam, blieb auch im Islām in Kraft (siehe unten, S. 216).

Allerdings hatte die patriarchalische Familienordnung in Arabien doch schon vor dem Islām gewissermassen eine Weiterbildung erfahren. Man betrachtete sich nämlich nicht mehr ausschliesslich als Mitglied der Familie und des Stammes des Vaters, sondern legte auch auf die Verwandtschaft mütterlicherseits Wert Viele vor-islāmische Dichter rühmen sich der vortrefflichen Brüder ihrer Mütter [2].

Entstanden zwischen den Familien oder Stämmen des Vaters und der Mutter Verwickelungen, so war es offenbar schon in der Heidenzeit gar manchem peinlich, für die väterlichen Verwandten gegen die mütterlichen Partei ergreifen zu müssen [3]. In mancher Hinsicht hatte denn auch die Ehe

---

[1] Die Bezeichnung *Ṣadāḳ* hängt nämlich ohne Zweifel mit dem arab. Verbum *ṣaddaḳa* zusammen, welches bedeutet: etwas für echt, wahr erklären, etwas zuverlässig und glaublich machen Vgl.: *De Mohamm. bruidsgave*, S. 71 ff.

[2] Der Bruder der Mutter heisst *Chāl.*

[3] Vgl. J. Wellhausen, *Die Ehe*, a. a. O., S. 477.

bereits den ursprünglichen Charakter eines Frauenkaufs verloren; wenigstens muss man annehmen, dass es schon vor dem Islām in Arabien allgemein gebräuchlich geworden war, den *Mahr* der Braut selbst auszuhändigen, anstatt ihn als Kaufpreis an den *Walī* zu zahlen.

Der Islām änderte an diesen Verhältnissen nichts Wesentliches. Auch die muslimische Frau blieb in grosser Abhängigkeit von ihren männlichen Verwandten. Immerhin soll der Prophet die Befugnis des *Walī*, die Frau zu einer Ehe zu zwingen, etwas eingeschränkt haben. Nach der Überlieferung wenigstens hat er angeordnet, dass der *Walī* sich im allgemeinen bei dem Verheiraten einer Frau ihrer Zustimmung versichern müsse.

Nach dem Koran ist der *Mahr* oder *Ṣadāḳ* als ein rechtmässiger „Lohn" zu betrachten, den die Frau zu beanspruchen hat und den man ihr auf keinen Fall vorenthalten darf. Das Recht, die Ehe durch Verstossung (*Ṭalāḳ*) aufzulösen, blieb auch im Islām ausschliesslich dem Manne vorbehalten. Ferner berücksichtigte auch der Islām in Anlehnung an das althergebrachte patriarchalische Familiensystem hauptsächlich nur die Rechte und Pflichten der männlichen Verwandten in der männlichen Linie (der agnati des römischen Rechts). Diese heissen kollektiv die *ʿAṣabāt*[1]). Ihnen steht auch nach islāmischem Recht im allgemeinen die Vormundschaft über alle weiblichen und minderjährigen Familienmitglieder zu. Sie haften für das Blutgeld und haben dieses umgekehrt auch zu fordern, wenn einer der Ihren getötet oder verwundet wird. Die *ʿAṣabāt* allein sind im allgemeinen die erbberechtigten Familienmitglieder mit Aus-

---

[1]) *ʿAsabāt* ist der Pluralis von *ʿAṣabah*. Letztere Form ist eigentlich ein Kollektivum und bezeichnet die Gruppe von Verwandten, die untereinander „verbunden" und (besonders im Kampfe) zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichtet sind. Der Pluralis *ʿAṣabāt* wird zwar von manchen muslimischen Gelehrten verworfen, weil *ʿAṣabah* selbst schon eine Mehrzahl bezeichnet, ist aber doch in den Gesetzbüchern sehr gebräuchlich.

schluss der weiblichen Verwandten und der männlichen Verwandten mütterlicherseits (der cognati des römischen Rechts). Nur, wo es sich um die Versorgung und Verpflegung (die sogen. *Ḥaḍānah*; siehe § 44) von Minderjährigen und Geisteskranken handelt, haben auch die weiblichen Verwandten Rechte. Ja in diesem Falle werden sogar die weiblichen Verwandten — und zwar nicht nur die von väterlicher, sondern auch die von mütterlicher Seite — bevorzugt. Bei Eheschliessungen und in vermögensrechtlichen Angelegenheiten dagegen treten auch nach islāmischem Recht ausschliesslich die *ʿAṣabāt* als Vormünder auf.

Im grossen und ganzen also hat der Islām das in Muhammeds Umgebung herrschende arabische Familienrecht bestätigt und ihm Geltung auch für alle späteren muslimischen Geschlechter verliehen.

---

§ 43. **Abstammung. Gegenseitige Unterhaltspflicht der Verwandten in gerader Linie.**

Als legitim [1]) gelten nach dem Gesetz solche Kinder, die frühestens 6 Monate nach Vollziehung und spätestens 4 Jahre nach Auflösung der Ehe geboren sind. Man nimmt, auch ohne ausdrückliche Bestätigung des Ehemannes an, dass solche Kinder während der Ehe vom Ehemanne selbst erzeugt sind [2]). Ausserdem werden Kinder, die der Herr mit seiner Sklavin erzeugt hat, den ehelichen Kindern in jeder Hinsicht gleichgestellt (siehe: § 50).

---

[1]) Ein legitimes Kind heisst in den *Fiḳh*-Büchern: *Nasīb*. Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht heisst *Nasab*. Alle Familienrechte beruhen auf diesem *Nasab*. Verwandtschaft heisst *Ḳarābah*.

[2]) Diese Annahme, dass Kinder. die vor Ablauf einer vierjährigen Frist nach Auflösung der Ehe geboren werden, noch von dem Ehemann erzeugt seien, halten die *Faḳīhs* für zulässig, ausser wenn die Mutter inzwischen menstruiert haben sollte.

Der Ehemann hat aber das Recht, seine Vaterschaft zu bestreiten. Nach der allgemeinen Regel wird jeder, der eine freie Frau der Unzucht bezichtigt und seine Beschuldigung nicht durch vier Zeugen stützen kann, wegen Verleumdung bestraft. Diese Vorschrift findet jedoch keine Anwendung auf den Ehemann, der feierlich beschwört, dass seine Frau ihm die Treue gebrochen hat. Das für einen solchen Eid erforderliche Zeremonial gibt die Offenbarung selbst an. Sagt doch Koran XXIV, 6–9: „Diejenigen, die ihre Frauen der Untreue bezichtigen und dafür keine anderen Zeugen haben als sich selbst, die sollen viermal Allāh zum Zeugen anrufen, dass sie die Wahrheit gesprochen haben, und zum fünften Male Allāhs Fluch auf sich herabwünschen für den Fall, dass sie gelogen haben sollten. Die Frau kann dann die Strafe (wegen Unzucht) von sich abwenden, wenn sie viermal bei Allāh schwört, dass ihr Mann gelogen hat und zum fünften Male erklärt, dass Allāhs Zorn sie treffen solle, wenn ihr Mann die Wahrheit gesprochen habe".

Dieser feierliche Schwur ist im Islām bekannt als der *Liᶜān*, d. h. das „Herabwünschen von Allāhs Fluch auf jemanden" Die dabei zu sprechenden Formeln werden im Gesetz genau vorgeschrieben. Die Rechtsfolgen des *Liᶜān* sind hauptsächlich folgende: (1.) das Kind, mit dem die Frau schwanger geht, wird als unehelich betrachtet; (2.) die Ehe ist aufgelöst und zwar vollständig und endgültig, sodass die Ehegatten einander niemals wieder heiraten können; (3.) der Mann wird nicht wegen Verleumdung bestraft, auch wenn er seine Beschuldigung nicht beweisen kann; (4.) auch die Frau wird nicht wegen Ehebruchs bestraft, wenn sie ihrerseits die vorgeschriebenen Eidesformeln ihrem Manne gegenüber ausspricht.

Erkennt der Ehemann in einem besonderen Falle, in welchem die Abstammung eines Kindes unsicher ist, seine Vaterschaft ausdrücklich an, so steht dadurch nach dem Gesetz die Abstammung des Kindes fest Eine solche Erklärung heisst *Iḳrār* (d. i. Bestätigung; Aussage, durch welche etwas

feststeht). Dieser *Iḳrār*[1]) kann noch in anderen Fällen jemandes Genealogie ohne näheren Beweis ausser Zweifel stellen: (1.) Verwandtschaft im ersten Grade wird nämlich auch angenommen, wenn der Sohn erklärt, dass eine von ihm bezeichnete Person sein Vater[2]) ist, und (2.) Verwandtschaft in fernerem Grade, wenn jemand erklärt, dass eine bestimmte Person z. B. sein Bruder oder Oheim ist. Die Verwandtschaft steht jedoch infolge des *Iḳrār* nur unter folgenden Bedingungen fest: (1.) die Erklärung darf weder dem Gesetz noch den tatsächlichen Verhältnissen zuwiderlaufen, z. B. indem derjenige, der sich für den Vater eines Kindes ausgibt, dafür zu jung ist, oder indem ein anderer allgemein als Vater des betr. Kindes bekannt ist; (2.) wird Verwandtschaft mit einem noch lebenden behauptet, so muss dieser seinerseits den *Iḳrār* bestätigen — vorausgesetzt, dass nicht z. B. Jugend oder Irrsinn ihn dazu unfähig machen. Bezieht sich der *Iḳrār* auf entferntere Verwandtschaftsgrade, so kommen noch folgende Bedingungen hinzu: (3.) derjenige, der die Verwandtschaft behauptet, muss ein Mann (z. B. der Bruder, Vetter oder Oheim) sein, und (4.) die Männer, durch deren Vermittelung die angebliche Verwandtschaft entstanden sein soll (z. B. der Vater oder Grossvater) müssen bereits gestorben sein[3]).

Dagegen hat die Anerkennung von Kindern, die in Unzucht erzeugt sind, keine gesetzliche Gültigkeit. Zwischen solchen Kindern und ihrem Vater gibt es nach dem Gesetz

---

[1]) Über den *Iḳrār* siehe u. a.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 89—93.

[2]) Dieselbe Regel gilt nach vielen schāfiʿitischen Gelehrten auch für den Fall, wenn ein Sohn erklärt, dass eine bestimmte Frau seine Mutter ist.

[3]) Näheres bei Snouck Hurgronje, *Rechtstoestand van kinderen, buiten huwelijk geboren uit Inlandsche vrouwen, die den Mohamm. godsdienst belijden* (Het Recht in Ned.-Indië, 1897, LXIX, 133—136); ders.: „*Toelichting*" und: *Tweede toelichting betreffende de erkenning van natuurlijke kinderen volgens het Mohamm. recht* (a. a. O., LXIX, 285—290 und LXX, 87—92).

überhaupt kein familienrechtliches Band: weder Erbrecht, noch Unterhaltspflicht, noch auch nur Verwandtschaft, sodass es dem Manne nicht einmal verboten ist, seine illegitime Tochter zu heiraten [1]).

Eine Ausnahme von dieser Regel bilden nur die Fälle des sogen. „Rechtsirrtums" (*Schubhah*), wenn die Eltern in gutem Glauben gehandelt haben und daher von Unzucht keine Rede sein kann. Die Kinder gelten dann als legitim, selbst wenn sich später herausstellen sollte, dass aus irgendwelchem Grunde die Ehe, der sie entstammen, nichtig oder der Herr kein rechtmässiger Eigentümer der Sklavin war, mit der er die Kinder erzeugt hat.

Dagegen ist das rechtliche Verhältnis der Mutter zu ihren illegitimen Kindern von Rechts wegen genau dasselbe, wie zu ihren legitimen Kindern. Denn nach dem Gesetz entsteht zwischen der Frau und ihren infolge von Unzucht geborenen Kindern schon durch die blosse Tatsache der Geburt das regelmässige Verhältnis der Verwandtschaft, des Erbrechts, der gegenseitigen Unterhaltspflicht u. s. w. Daher ist auch die Ehe der Frau mit ihrem illegitimen Sohn bedingungslos verboten [2]).

Adoption hat im Islām auf Grund der schon oben (S. 187) erwähnten Offenbarung überhaupt keine Rechtskraft. Weder Erbrecht noch Blutsverwandtschaft mit den darin wurzelnden familienrechtlichen Beziehungen können durch Adoption entstehen. Ja, die Adoption gilt selbst, wie schon oben bemerkt wurde, für den Muslim als eine verbotene Handlung.

Verwandte in gerader Linie sind nach dem Gesetz verpflichtet, einander nötigenfalls Unterhalt (*Nafaḳah*) zu gewähren. Diese Unterhaltspflicht haben sowohl Eltern und

---

[1]) Indessen erklären auch die schāfiʿitischen Gelehrten eine solche Ehe nicht für empfehlenswert, da andere Gelehrte sie sogar für verboten halten.

[2]) Siehe die oben (S. 193, Anm. 3) erwähnten Abhandlungen von Snouck Hurgronje über die Anerkennung natürlicher Kinder.

Voreltern gegenüber ihren Nachkommen, wie auch letztere gegenüber jenen; davon befreit ist, wer nicht die Mittel besitzt (und sie sich auch durch Arbeit nicht verschaffen kann), um bei Erfüllung dieser Unterhaltspflicht seinen eigenen Lebensunterhalt und denjenigen seiner Familie zu bestreiten. Ausserdem können Aszendenten nach dem Gesetz nur dann von ihren Nachkommen Unterhalt verlangen, wenn sie nicht nur arm sondern auch erwerbsunfähig sind. In bezug auf Deszendenten gilt dasselbe, nur dass diese auch dann Unterhalt beanspruchen können, wenn sie arm und minderjährig sind. Einige Gelehrte sind übrigens der Ansicht, dass man seine bedürftigen Aszendenten in jedem Falle unterhalten müsse, selbst wenn es ihnen nicht infolge körperlicher oder geistiger Schwäche unmöglich sei, selbst ihr Brot zu verdienen.

---

§ 44. **Minderjährigkeit und Vormundschaft.**

Minderjährig [1]) ist nach dem Gesetz, wer das 15. Lebensjahr noch nicht vollendet hat, sofern nicht schon vorher Zeichen von Geschlechtsreife auftreten. Geschieht dies aber vor Vollendung des 9. Lebensjahres, so dauert die Minderjährigkeit trotzdem fort. Ein Minderjähriger, der bereits ein gewisses Unterscheidungsvermögen besitzt, heisst *Mumajjiz* (d. h. „der unterscheiden kann"). Wie das Gesetz annimmt, erlangt das Kind diese Fähigkeit etwa im siebenten Lebensjahr [2]).

---

[1]) Der Minderjährige heisst in den *Fiḳh*-Büchern meist *al-Ṣaghīr* („der Kleine") oder *al-Ṣabī* („der Junge") im Gegensatz zu dem Erwachsenen, *al-Bāligh*. Minderjährigkeit heisst *Ṣighar*; Volljährigkeit: *Bulūgh*.

[2]) Also zu der Zeit, wo man das Kind auch zur *Ṣalāt* und anderen Kult-Pflichten anzuhalten beginnt (vgl. oben, S. 69 u. 162). Das Unterscheidungsvermögen heisst *Tamjīz*. Ein Minderjähriger, der schon beinahe erwachsen ist, heisst *Murāhiḳ*.

Minderjährige sind nicht befugt zur selbständigen Erledigung von Rechtsgeschäften. Sie befinden sich von Rechts wegen in einem Zustand, der in den Gesetzbüchern als *Ḥadjr* bezeichnet wird — d. h. wörtlich: Einschränkung, Verhinderung (näml. zu handeln) —, und stehen daher unter Vormundschaft [1]).

Über die Entwickelung der Vormundschaft im alt-arabischen Recht ist wenig bekannt. Möglicherweise hatte der Vormund ursprünglich auch in Arabien das Recht, Eigentum seines Mündels für sich selbst zu verwenden, ebenso wie dies anderswo als erlaubt gilt [2]). Aber nach koranischer Auffassung ist es jedenfalls eine grosse Sünde für Vormünder, sich zum Schaden Minderjähriger zu bereichern und „das Vermögen von Waisen zu verzehren" (siehe z. B.: Koran IV, 2, 11, 126, VI, 153, XVII. 36 u. s. w.). Nur dann darf der Vormund (nach Koran IV, 6) Eigentum seines Mündels für sich selbst verwenden, wenn er wirklich Not leidet.

Nach islāmischem Recht sind folgende drei Arten der Vormundschaft über Minderjährige zu unterscheiden:

1. Diejenige Vormundschaft, welche den nächsten Verwandten berechtigt, seinen Mündel zu verheiraten. Zu dieser Vormundschaft (der sogen. *Wilājat al-Nikāḥ*, d. h. Vormund-

---

[1]) Siehe über den *Ḥadjr* z. B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 16–23; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 334—339; Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 337—355. — In diesem Zustande befinden sich nicht nur Minderjährige, sondern auch Geisteskranke, ferner der „Verschwender" (*Mubaḏḏir* oder *Safīh*, s. u.), der Insolvent-Gewordene (*Muflis*) und der vom wahren Glauben Abgefallene (*Murtadd*), sowie einige weitere Personen in besonderen Fällen, z. B. der Verpfänder in bezug auf das Pfand und ein Schwerkranker in bezug auf die seinen Erben zustehenden $^2/_3$ seines Vermögens (siehe § 56). Über Sklaven, die nicht nur geschäftsunfähig sind, sondern überhaupt weder Eigentum noch andere Vermögensrechte erwerben können, handelt der folgende Paragraph (§ 45).

[2]) Siehe: F. D. E. van Ossenbruggen, *Oorsprong en eerste ontwikkeling van testeer- en voogdijrecht*, S. 171—172; über die Entwickelung der Vormundschaft bei primitiven Völkern und über Tutela usufructuaria: ibid., S. 109—110.

schaft in bezug auf die Ehe) sind berufen: die *ʿAṣabāt*, und zwar in einer bestimmten Reihenfolge (näheres im Kapitel über die Ehe, § 46). Frauen unterstehen dieser Vormundschaft auch nach Erreichung der Volljährigkeit.

2. Diejenige Vormundschaft, welche die Fürsorge für Minderjährige und deren Erziehung bezweckt [1]). Dieselbe wird im Gesetz mit dem Worte *Ḥaḍānah* bezeichnet (d. h. „jemanden unter seinen Obhut nehmen"); die Person, welche diese Vormundschaft übernimmt, heisst *Ḥāḍin* („Hüter"), bezw. *Ḥāḍinah* („Hüterin"). Ein solcher *Ḥāḍin* hat nicht nur für das körperliche Wohl des Minderjährigen [2]), sondern auch für dessen Erziehung und seine Ausbildung für einen Beruf zu sorgen.

Diese Art der Vormundschaft fällt mit der elterlichen Gewalt zusammen, solange das Kind der Aufsicht beider Eltern untersteht. Wird die Ehe aufgelöst, so ist ausschliesslich die M u t t e r befugt, die Kinder bei sich zu behalten und die *Ḥaḍānah* über sie auszuüben, — wenigstens, bis sie *Mumajjiz* sind. Ist letzteres der Fall und zieht das Kind dann vor, sich der Sorge des Vaters anzuvertrauen, so steht ihm dies frei; der Vater wird dann *Ḥāḍin*. Ist die Mutter verstorben oder nach dem Gesetz zur Ausübung der *Ḥaḍānah* nicht befugt (s. u.), so steht diese ihrer Mutter oder (wenn auch letztere verstorben oder nicht befugt ist) der Mutter ihrer Mutter zu.

Erst, wenn alle genannten Personen verstorben oder unbefugt sind, ist der Vater und nach ihm seine Mutter (bezw. die Mutter seiner Mutter) zur *Ḥaḍānah* berufen. Sind auch der Vater und seine weiblichen Aszendenten (und nach ihm der Grossvater und dessen weibliche Aszendenten) verstorben oder unbefugt, so steht die *Ḥaḍānah* dem nächsten der (weiblichen oder männlichen) Verwandten in der Seitenlinie

---

[1]) *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 97—103; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 536—541.

[2]) Wie z. B. für seinen täglichen Lebensunterhalt und seine Verpflegung in Krankheitsfällen.

zu. Von den männlichen Seitenverwandten kommen hierbei jedoch nur die *ʿAṣabāt* in Betracht, von den weiblichen dagegen, wie schon oben bemerkt, alle Seitenverwandten, sowohl diejenigen väterlicherseits, als auch die mütterlicherseits. Sind verschiedene Personen mit dem Kinde gleich nahe verwandt, so geht stets der weibliche Seitenverwandte dem männlichen vor. Stehen sie in jeder Hinsicht gleich, so muss das Los entscheiden. Ist das Kind *mumajjiz*, so kann es selbst wählen, ob es sich dem nächsten männlichen oder dem nächsten weiblichen Verwandten anvertrauen will.

Wer die *Ḥaḍānah* ausüben will, muss gewissen gesetzlichen Bedingungen genügen. Er muss nämlich ein freier, volljähriger Muslim im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte sein und in gutem Rufe stehen (*ʿAdl* sein). Ausserdem kann die Mutter nicht länger die Vormundschaft ausüben, wenn sie jemanden heiratet, der nicht zu den *ʿAṣabāt* des Kindes gehört. Verlässt der Vater oder die Mutter nach Auflösung der Ehe den Wohnort, so bleibt das Kind unter der Sorge desjenigen von den Eltern, der in dem bisherigen Wohnort ansässig bleibt, ausser wenn der Vater sich für immer in der Fremde niederlassen sollte. In diesem Falle ist er befugt, seine Kinder mitzunehmen.

3. Die sogen. *Wilājat al-Māl*, d. h. die Vormundschaft, insofern sie die Sorge für das Vermögen Minderjähriger bezweckt. Der Vormund, der diese Sorge übernimmt, heisst *Walī al-Māl*, im Gegensatz zum *Walī al-Nikāḥ*. Diese Art der Vormundschaft steht von Rechts wegen nur dem Vater und in dessen Ermangelung dem Grossvater väterlicherseits zu, jedoch können mit derselben auch die entfernteren Verwandten betraut werden. Der Vater (bezw. Grossvater) ist nämlich berechtigt, durch letztwillige Verfügung einen *Walī* für das Vermögen seiner minderjährigen Kinder (bezw. Enkel) zu bestellen. Ein solcher, testamentarisch bestimmter Vormund heisst *Waṣī*. Zum *Waṣī* kann nicht nur ein Mann, sondern auch eine Frau ernannt werden, und nach den *Faḳīhs* kommt die Mutter sogar in erster Linie dafür in

Betracht, wenn sie auch der herrschenden Auffassung zufolge kein Recht darauf geltend machen kann. Ist weder der Vater noch der Grossvater noch ein testamentarisch seitens eines von beiden bestimmter Vormund vorhanden, so tritt der *Ḥākim* (d. i. die Obrigkeit) oder eine durch ihn von Amts wegen dazu ernannte Person [1]) als Vormund für das Vermögen des Minderjährigen auf.

Der *Walī al-Māl* hat das Vermögen seines Mündels zu verwalten. Er ist befugt, alle erforderlichen Rechtsgeschäfte für den Minderjährigen zu erledigen, nur darf er ohne Not keine Verbindlichkeiten für ihn eingehen und auch kein Eigentum seines Mündels veräussern oder verpfänden, ausser wenn dies unvermeidlich sein oder offenbar im Interesse des Minderjährigen liegen sollte.

Gegen Ende der Minderjährigkeit hat der *Walī* einige Male eine Prüfung anzustellen, ob sein Mündel voraussichtlich beim Eintritt der Volljährigkeit zu selbständigem Handeln fähig sein wird, also ob er, wie die *Faḳīhs* es ausdrücken, *raschīd* ist. Diese Vorschrift beruht auf Koran IV, 5: „Prüfet die Minderjährigen und händigt ihnen ihre Habe aus, wenn ihr sie *raschīd* findet".

Erweist sich der Minderjährige tatsächlich als *raschīd*, so hört die Vormundschaft auf, und er bekommt seine Güter selbst zu verwalten. Bei der Übergabe muss der Vormund Rechenschaft ablegen. Entsteht hierbei Meinungsverschiedenheit, so erhalten V a t e r und G r o s s v a t e r stets Recht, wenn sie ihre Behauptungen und Angaben mit einem Eide bekräftigen. Für andere Personen, die über ihre Vormundschaftsführung Rechenschaft ablegen, gilt diese Regel jedoch nicht. Sie müssen ihre Angaben erforderlichenfalls b e w e i s e n, und wenn sie das nicht können und der Volljährig-Gewordene e i d l i c h gegen sie aussagt, bekommt er Recht.

Ergibt die Prüfung dagegen, dass der Volljährig-Gewordene

---

[1]) Letztere wird in den Gesetzbüchern meist als *Ḳajjim* (d. h. der für etwas sorgt) bezeichnet.

noch nicht *raschīd* ist, so bekommt er sein Vermögen nicht selbst zu verwalten, sondern bleibt von Rechts wegen unter Vormundschaft [1]). Es gelten dann für ihn die gleichen Bestimmungen wie für einen sogen. *Safīh* (d. i. jemand, der sich töricht benimmt) oder *Mubaddir* (d. i. jemand, der sein Geld wegwirft).

Safīh oder *Mubaddir* [2]) heisst in den *Fiḳh*-Büchern, wer sein Vermögen auf eine Weise durchbringt, dass er davon weder in diesem noch in jenem Leben irgend welchen Nutzen erwarten kann, indem er z. B. sein Geld ins Meer wirft oder ganz unsinnige Geschäfte abschliesst oder auch sein Vermögen für verbotene oder verwerfliche Zwecke ausgibt. Nicht als *Mubaddir* oder *Safīh* gilt dagegen, wer sich finanziell zu grunde richtet durch Ausgaben zu Wohltätigkeitszwecken, durch Veranstaltung kostbarer Gastmähler oder durch Kaufen prächtiger Kleider u. s. w.; denn — so meinen die *Faḳīhs* — man hat das Geld nun einmal zum erlaubten Gebrauch.

Im allgemeinen kann der *Mubaddir* oder *Safīh* nur durch richterlichen Spruch unter Vormundschaft gestellt werden. Ist ein dahin lautendes Urteil gefällt, so unterliegt er dem *Ḥadjr*, d. h. er darf fortan weder über sein Vermögen verfügen noch Verbindlichkeiten eingehen. Dagegen behält er die Befugnis, mit Einwilligung seines Vormundes (*Walī*) eine Ehe zu schliessen, wie auch z. B. der von ihm ausgesprochene

---

[1]) Abū Ḥanīfah lehrte, dass jemand, der beim Eintritt der Volljährigkeit nicht *raschīd* befunden sei, doch in jedem Falle nach Vollendung seines 25. Jahres sein Vermögen ausgehändigt bekomme. Seine Schüler Abū Jūsuf und Muhammed al-Schaibānī verwarfen jedoch diese Meinung. Man hat Abū Ḥanīfahs Ansicht dem Einfluss des römischen Rechts zugeschrieben, dem zufolge die sogen. „cura minorum" ebenfalls mit der Zurücklegung des 25. Lebensjahres endete. Siehe: A. von Kremer, *Culturgeschichte*, I, 517, 532 ff.

[2]) Der Unterschied zwischen *Safīh* und *Mubaddir* steht nicht fest; die Definitionen der muslimischen Gelehrten laufen auseinander. Man bezeichnet mit beiden Wörtern ungefähr dasselbe, ebenso wie mit den Wörtern *Faḳīr* (ein „Armer") und *Miskīn* (ein „Bedürftiger"); vgl. oben, S. 106.

Ṭalāḳ volle Rechtskraft hat. Ferner kann der entmündigte *Mubaḏḏir* auch alle Kult-Handlungen, wie z. B. die *Ṣalāt*, gültig verrichten.

Diese Art Vormundschaft kann nur auf dieselbe Weise enden, wie sie begonnen hat. In der Regel wird sie also durch Richterspruch aufgehoben werden; bei einer Person dagegen, die sich beim Erreichen der Volljährigkeit nicht *raschīd* erwiesen hat und deshalb von Rechts wegen unter der bisherigen Vormundschaft geblieben ist, endigt sie auch von Rechts wegen, sobald die betreffende Person *raschīd* befunden wird.

Ein Geisteskranker (*Madjnūn*) ist als solcher geschäftsunfähig. Der *Ḥadjr*-Zustand tritt nämlich im Falle des Irrsinns ohne richterlichen Spruch von Rechts wegen ein und hört auch auf dieselbe Weise wieder auf, wenn der *Madjnūn* den Vollbesitz seiner Verstandeskräfte wiedererlangt. Ein Geisteskranker kann auch die Kult-Handlungen nicht gültig verrichten, da das Gesetz ihm die zur *Nījah* erforderliche Freiheit des Willens abspricht.

Die Vormundschaft, insofern sie die Sorge für das Vermögen eines *Madjnūn* bezweckt, steht denselben Verwandten zu, die im Falle von jemandes Minderjährigkeit zur *Wilājat al-Māl* berufen sind, also dem Vater, dem Grossvater väterlicherseits, dem seitens eines von beiden zum Vormund Bestellten (*Waṣī*) oder dem *Ḥākim* oder dessen Stellvertreter. Auch die *Ḥaḍānah* über Geisteskranke (die Sorge für ihr körperliches Wohl) steht im allgemeinen denselben Personen zu, wie im Falle der Minderjährigkeit. Nur ist Geisteskranken gegenüber in erster Linie der Ehegatte dazu berufen, als *Ḥāḍin*, bezw. *Ḥāḍinah*, aufzutreten; ferner gehen in dieser Hinsicht Töchter allen anderen Verwandten (ausser der Mutter) vor.

§ 45. Sklavenrecht.

Sklaven gab es in Arabien wie in vielen anderen Ländern seit den ältesten Zeiten. Nicht nur durch Kriegsgefangenschaft sondern auch Schulden, namentlich Spielschulden halber konnte man in Sklaverei geraten. Ausserdem wurden in Arabien von altersher viele Sklaven aus anderen Ländern, besonders aus Abessinien eingeführt [1]).

Der Islām schaffte die Sklaverei nicht ab — das wäre zu Muhammeds Zeit auch kaum möglich gewesen —, sondern schränkte sie nur ein durch die Bestimmung, dass kein Muslim seinen Glaubensgenossen zum Sklaven machen dürfe [2]). So kann nach islāmischer Lehre Sklaverei nur entstehen: wenn ein Kind von einer Sklavin geboren wird, und wenn ein ungläubiger Kriegsgefangener von Muslimen zum Sklaven gemacht wird. Dagegen kann kein Muslim wegen unbezahlter Schulden von seinem Gläubiger zum Sklaven gemacht oder als solcher verkauft werden, ebensowenig wie z. B. Eltern ihre Kinder in die Sklaverei verkaufen können.

Die Sklaven haben von jeher einen wichtigen Bestandteil der Bevölkerung in muslimischen Ländern gebildet. Im Mittelalter wurden alljährlich Tausende von Sklaven ins Chalīfenreich eingeführt, und zwar nicht nur aus dem Inneren von Afrika und aus Zentral-Asien, (Turkistān, Ferghānah u. s. w.), sondern auch aus Europa. Für die Mittelmeerhäfen war der Sklavenhandel damals von grosser Bedeutung. So hatten z. B. die Venetianer im 8. Jahrhundert einen eignen Sklavenmarkt in Rom [3]).

---

[1]) Vgl.: G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 2. Aufl, S. 137; D. G. Margoliouth, *Zaydān's History of islamic civilization*, S. 14 ff.

[2]) Hierbei ist jedoch zu beachten, dass jemand, der einmal Sklave ist, durch die Annahme des Islāms nicht frei wird.

[3]) Vgl. A. von Kremer, *Culturgeschichte*, I, 234, II, 152—153; Margoliouth, a. a. O., S. 48 ff.

In neuerer Zeit wird der Sklavenhandel in solchen muslimischen Ländern, die europäischem Einfluss ausgesetzt sind, nicht mehr öffentlich betrieben [1]); überall dagegen, wo jener Einfluss bisher nicht hingedrungen ist, wie z. B. in Arabien, gilt der Sklavenhandel noch als erlaubt. Vor allem die heilige Stadt Mekka wurde im 19. Jahrhundert der Mittelpunkt des Sklavenhandels. Versuche, ihn dortselbst zu unterdrücken, sind auf heftigen Widerstand gestossen [2]). Die Sklaven, welche man in Mekka einführt, kommen hauptsächlich aus Afrika, dann aber auch aus dem Kaukasus und aus noch ferneren Ländern, ja sogar aus China [3])

Das Los der Sklaven bei den Muslimen ist im allgemeinen, sowohl bei den arabischen Beduinen als auch unter der sesshaften Landbevölkerung und in den Städten, nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller sachkundigen Beurteiler viel erträglicher, als man es sich in Europa vorzustellen pflegt. Ausserdem werden die meisten Sklaven nach einiger Zeit freigelassen und können dann ebensogut wie Freigeborene eine Stellung in der muslimischen Gesellschaft erringen. Jedenfalls wäre es unzulässig, das muslimische Sklavenwesen ohne weiteres mit demjenigen gleichzusetzen, das früher in Amerika herrschte [4]).

---

[1]) Vgl. jedoch: C. Snouck Hurgronje, *Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel in Singapore* (ZDMG., 1891, XLV, 395—402); A. von Kremer, *Aegypten*, II, 84 ff.

[2]) Siehe: Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 167—168; ders.: *Een rector der Mekkaansche universiteit*, S. 35—38, 52 ff. (Bijdr. Inst.. 1887, 5e Volgr., II, 378—381, 395 ff.)

[3]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 11 ff.; ders.: *Ein arabischer Beleg zum heutigen Sklavenhandel*, a. a. O., S. 401.

[4]) Eine Zusammenstellung dahin lautender Urteile (von Lane, Snouck Hurgronje, Burckhardt, Doughty u. a.) findet man im Artikel *ʿAbd* in der *Enzyklopædie des Islām*. Näheres bei: C. Snouck Hurgronje, *Über meine Reise nach Mekka* (Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin, 1887, XIV, 150 ff.); ders.: *Mekka*, II, 11 ff., 136—137; E. W. Lane, *The thousand and one nights* (Notes to chapt. first; note 13: On slaves); J. F. Keane, *Six months in Mekka*, S,

Theoretisch haben Sklaven im Islām überhaupt keine Rechte. Sie gelten als Sachen. Der Herr (*Sajjid*) ist Eigentümer seines Sklaven (*ʿAbd*) und seiner Sklavin (*Amah*) und kann über sie verfügen wie über seine anderen Güter. Er kann sie z. B. durch Verkauf, Schenkung oder Testament veräussern; nur darf hierbei die Mutter nicht von ihrem Kinde getrennt werden, solange dieses noch ihrer Fürsorge bedarf (nach dem Gesetz etwa bis in das 7. Lebensjahr, also bis es *mumajjiz* geworden ist). Ferner ist der Herr befugt, seine Sklaven auszuleihen, zu vermieten, zu verpfänden u. s. w.

Immerhin wird dem Sklaven im Gesetz ein Recht auf Unterhalt (Nahrung, Kleidung, Wohnung) und auf Verpflegung in Krankheitsfällen zuerkannt. Auch darf der Herr seinem Sklaven keine Arbeit aufbürden, die seine Kräfte übersteigen würde; er muss ihm ausserdem nach der Arbeit ausreichende Ruhe gewähren.

Eigentumsrecht haben Sklaven nicht; alles, was sie erwerben, wird Eigentum ihres *Sajjid* [1]). Auch sind Sklaven im allgemeinen nicht geschäftsfähig. Will der Herr jedoch beim Betriebe eines Erwerbsgeschäfts die Dienste seines Sklaven gebrauchen, so kann er ihn ermächtigen, die dabei nötigen Rechtsgeschäfte (z. B. Kauf und Verkauf) vorzunehmen [2]). Die von dem Sklaven geschlossenen Verträge sind dann gültig und bindend, sofern er die Grenzen der ihm verliehenen Befugnis nicht überschreitet. Für die Verbindlichkeiten,

---

94—100; A. von Kremer, *Aegypten*, II, 83—84; J. L. Burckhardt, a. a. O., I, 181—183, 337; C. M. Doughty, a. a. O., I, 553—555; A. Musil, a. a. O., S. 224 ff.

[1]) Wenn Sklaven durch gesetzwidrige Handlungen jemandem Schaden zufügen, so haftet dafür ihr Herr. Dieser kann sich jedoch durch Abtretung des schuldigen Sklaven seiner Verantwortlichkeit entledigen. Im allgemeinen gilt für Sklaven ein milderes Strafrecht als für Freie; siehe Kapitel X.

[2]) Ein mit solcher Befugnis ausgestatteter Sklave wird in den Gesetzbüchern als *Maʾḏūn lahu* bezeichnet, d. h. jemand, dem *Iḏn* (Erlaubnis) erteilt ist.

welche ein bevollmächtigter Sklave eingeht, haftet den Gläubigern gegenüber nicht sein Herr, sondern er selbst, und zwar mit dem, was ihm der *Sajjid* zum Betriebe des Geschäfts anvertraut hat. Der Verdienst des Sklaven gehört dem Herrn. Geht ein solcher Sklave ohne Zustimmung seines Herrn Verbindlichkeiten ein, so ist letzterer nicht dafür haftbar; auch können die Gläubiger sich dann nicht an das dem Sklaven Anvertraute halten. Der Sklave verpflichtet in diesem Falle nur sich selber und haftet für die Erfüllung solcher Verbindlichkeiten auch nach seiner eventuellen Freilassung.

Freilassung von Sklaven (*ᶜItḳ*). Sklaven freizulassen, gilt im Islām als ein höchst verdienstliches, Gott wohlgefälliges Werk [1]), das sowohl in der Offenbarung als auch in der kanonischen Überlieferung wiederholt empfohlen wird [2]). Es ist eins der im Koran angegebenen Mittel, um begangene Freveltaten zu sühnen [3]). „Wer einen gläubigen Sklaven freilässt, den wird dies am Tage der Auferstehung aus der Hölle erlösen!" soll der Prophet gesagt haben.

Zur Freilassung seines Sklaven ist nur derjenige befugt, der über sein Vermögen frei verfügen kann (also z. B. kein Minderjähriger, Geisteskranker oder entmündigter *Mubaḏḏir*) und der sich ausserdem in seinem Freilassungsrechte nicht selbst — z. B. durch Verpfändung des betr. Sklaven — beschränkt hat. Ist ein Sklave gemeinsames Eigentum mehrerer Personen, so ist jeder der Eigentümer berechtigt, ihn freizulassen. Nur muss er dann seinen Miteigentümern den Wert des ihnen zugehörigen Anteils an dem Sklaven ersetzen. Kann er das nicht, so gilt die Freilassung nur für seinen eigenen Anteil, sodass der Sklave also teilweise frei wird, teilweise aber unfrei bleibt [4]). Ein Vormund ist nicht befugt, Sklaven seines Mündels freizulassen.

---

[1]) Arabisch *Ḳurbah*

[2]) Siehe z. B.: Koran IV, 94; V, 91; XXIV, 33; LVIII, 4; XC, 13.

[3]) Koran IV, 94; V, 91; LVIII, 4.

[4]) Ein solcher Sklave heisst in den Gesetzbüchern *Mubaᶜᶜaḍ* (d. i. „Geteilter").

Wird jemand Eigentümer eines Sklaven, der mit ihm in gerader, sei es aufsteigender oder absteigender Linie verwandt ist, so ist dieser Sklave fortan von Rechts wegen frei. Auch die *Umm Walad*, d. h. die Sklavin, mit der ihr Herr ein Kind erzeugt hat, wird beim Tode ihres Herrn von Rechts wegen frei [1]).

Eine bestimmte Form ist für die Freilassung nicht vorgeschrieben. Man kann seinen dahin gehenden Willen in verschiedenen Ausdrücken zu erkennen geben; die Freilassung ist gültig, sobald nur über die Absicht des Freilassers kein Zweifel obwalten kann. Der *Sajjid* ist übrigens berechtigt, das Freiwerden seines Sklaven an gewisse Bedingungen zu knüpfen [2]).

Besondere Formen der Freilassung sind der sogen. *Tadbīr* und die *Kitābah*.

1. Der *Tadbīr* ist die Erklärung des Herrn, dass bei seinem Tode sein Sklave frei sein solle. Solange der Herr lebt, ist die rechtliche Stellung eines solchen Sklaven [3]) durchaus dieselbe, wie die anderer Sklaven. Der Herr behält sogar das Recht, nach Gutdünken über ihn zu verfügen; veräussert er ihn, so gilt der *Tadbīr* als aufgehoben. Da diese Art Freilassung gewissermassen eine testamentarische Verfügung

---

[1]) S. u. § 50. Ein Kind, das jemand anders als der Herr mit einer *Umm Walad* erzeugt hat, und zwar zu einer Zeit, als sie bereits *Umm Walad* war, ist Sklave und Eigentum des Herrn der betreffenden Sklavin; jedoch entspricht die rechtliche Stellung solcher Kinder genau derjenigen ihrer Mutter, sodass sie also beim Tode des *Sajjid* ebenfalls frei werden.

[2]) Die Freilassung ist im allgemeinen ein einseitiges Rechtsgeschäft, bei welchem keine Mitwirkung des Sklaven erforderlich ist. Dennoch gilt nach dem Gesetz ein sogen Freilassungs-Vertrag (*Aḳd al-ʿAtāḳah*) zwischen dem Herrn und seinem Sklaven als zulässig. Dabei kauft der Sklave sich selbst. Durch einen solchen Kauf wird er sofort frei, muss dann aber dem *Sajjid* möglichst bald den vereinbarten Kaufpreis zahlen.

[3]) Ein vermittelst des *Tadbīr* bedingungsweise freigelassener Sklave heisst in den Gesetzbüchern *Mudabbar*.

darstellt, ist sie auch nur insofern gültig, als dadurch die Regel nicht verletzt wird, dass man seinen Erben höchstens ein Drittel des Nachlasses durch letztwillige Verfügung entziehen darf (vgl. § 56).

Stellt sich also beim Tode des Herrn heraus, dass der Wert der auf solche Art freigelassenen Sklaven ein Drittel des Nachlasses übersteigt, so wird der *Tadbīr* teilweise unwirksam, wenn nicht etwa die Erben ihn im vollen Umfange bestätigen.

2. Die *Kitābah* [1]) ist die Freilassung auf Grund eines Vertrages. Schon vor dem Islām erhielten Sklaven, die nicht von ihren Verwandten losgekauft wurden, von ihrem Herrn manchmal die Erlaubnis, das Lösegeld durch eigne Arbeit zu verdienen. Eine dahin lautende Vereinbarung scheint man gewöhnlich in einem Schriftstück (*Kitāb*) niedergelegt zu haben [2]); daher vielleicht der Name *Kitābah.*

Wenn ein Sklave seinen Herrn um die *Kitābah* bittet, so gilt es für letzteren als empfehlenswert, sie ihm zu gewähren. Die Folgen dieses Freilassungsvertrages sind, dass der betreffende Sklave (der *Mukātab*) Eigentum für sich selbst erwerben und, selbst ohne ausdrückliche Einwilligung seines Herrn, mit dritten Personen Verträge schliessen kann [3]). Auch ist sein Herr (der *Mukātib*) dann nicht mehr befugt, ihn zu veräussern oder zu verpfänden. Der *Mukātab* seinerseits muss in einer bestimmten Anzahl von Terminen (mindestens in zwei) den vereinbarten Freikaufpreis bezahlen. Er bleibt Sklave, bis die letzte Rate getilgt ist. Als verdienstlich gilt es, Sklaven bei ihrem Streben nach Selbstfreikauf zu unterstützen, wie ja auch ein Teil der *Zakāt* für die *Mukātabs* bestimmt ist (s. o., S. 106—107). Nach der schāfiᶜitischen Lehre ist der Herr sogar verpflichtet, seinem *Mukātab* wenigstens einen Teil der vereinbarten Summe zu erlassen.

---

[1]) Auch: *Mukātabah.*

[2]) Vgl.: Koran XXIV, 33.

[3]) Schenkungen zu machen, steht dem *Mukātab* jedoch nicht frei.

Patronat. Infolge der Freilassung entsteht zwischen dem Freilasser (*Muʿtiḳ*) und dem Freigelassenen (*Muʿtaḳ* oder *ʿAtīḳ*) das Verhältnis des Patronats (*Walāʾ*) oder der Klientel-Verwandtschaft. Der Freilasser wird *Maulā* (Patron) des Freigelassenen [1]. Hat letzterer keine männlichen Blutsverwandten in der männlichen Linie (*ʿAṣabāt*), so tritt der *Maulā* an deren Stelle. Auf ihn gehen dann alle Familienrechte der *ʿAṣabāt* über, sowohl ihr Erbrecht, wie auch die *Wilājah* bei Eheschliessungen und andere Rechte.

Diese Klientel-Verwandtschaft besteht nicht nur zwischen dem Freilasser und dem Freigelassenen persönlich, sondern erstreckt sich auch auf die Nachkommen (und sogar auf die Freigelassenen) des Freigelassenen. Stirbt der Freilasser, so gehen seine Patronatsrechte auf seine *ʿAṣabāt* über, und zwar in derselben Reihenfolge, in der sie ihn ab intestato beerben [2].

---

[1]) Auch die Freilasserin wird Patronin (*Maulāt*) und hat in bezug auf ihre Freigelassenen sowie deren Nachkommen und Freigelassene im allgemeinen dieselben Rechte wie der *Maulā*.

[2]) Abgesehen von einer kleinen Abweichung in bezug auf den Grossvater; siehe § 53 (in der ersten Anm.). Näheres über die Freigelassenen im Islām bei Margoliouth, *Zaydān's islamic civilization*, S. 52 ff.

SIEBENTES KAPITEL.

DIE EHE.

Litteratur. *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 312—III, 105; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 444—535; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 1—119; W. Rob. Smith, *Kinship and marriage;* J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Gött. Nachrichten, a. a. O., S. 431 ff.); C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 13, 30—48 (Ind. Gids, 1884, I, 749, 766—784); ders.: *Mekka*, II, 102 ff., 155—188; ders.: *De Atjèhers*, I, 319—408 (*The Achehnese*, I, 295—371); E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. VI (Domestic life; marriage); A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients*, II, 95—135.

§ 46 Der Ehekontrakt und das Brautgeld.

Vor Vollziehung der Ehe muss nach dem Gesetz zwischen dem Bräutigam einerseits und dem *Walī* der Braut andererseits ein Ehekontrakt (*ʿAḳd al-Nikāḥ*) geschlossen werden. Der *Walī* hat dabei zu erklären, dass er die Braut mit dem Brautwerber verheiratet, und letzterer, dass er die Ehe mit ihr annimmt und sich verpflichtet, ihr einen gewissen Betrag als *Mahr* oder *Ṣadāḳ* zu zahlen. Dieser Kontrakt ist im Beisein von mindestens zwei Zeugen abzuschliessen, jedoch ist es wünschenswert, dass noch mehr Personen dabei zugegen sind.

Der Ehevertrag zeichnet sich also besonders dadurch aus, dass (1) nicht die Braut selbst, sondern ihr *Walī* als Partei auftritt und (2.) der Bräutigam sich zur Zahlung eines Brautgeldes verpflichtet. Das eine wie das andere lässt sich nur aus dem ursprünglichen Rechts-Charakter der alt-arabischen Kaufehe erklären.

Wie schon oben bemerkt, soll der Prophet nach der muslimischen Überlieferung die Befugnis des *Walī*, die Braut zu einer Ehe zu zwingen, etwas eingeschränkt haben. Wenigstens soll er den männlichen Verwandten empfohlen haben, sich wenn irgend möglich der Zustimmung ihrer Mündel zur Heirat zu versichern. Da er diese Angelegenheit jedoch nicht im einzelnen reglementiert hatte, war man später nicht darüber einig, inwiefern die verschiedenen Verwandten befugt seien, als *Walī* beim Ehekontrakt über das Los der Frauen zu verfügen.

Nach schāfiʿitischer Lehre ist es im allgemeinen erforderlich, dass die Braut mit der Eheschliessung einverstanden sei. Auch kann ihre Zustimmung nur dann als gültig betrachtet werden, wenn sie volljährig ist. Ausdrücklich brauchen ihr Einverständnis jedoch nur solche Frauen zu erklären, die nicht mehr im Besitze ihrer Jungfräulichkeit sind. Von Jungfrauen wird vorausgesetzt, dass sie zu einer ausdrücklichen Erklärung ihrer Einwilligung zu schüchtern sind; deshalb gilt Stillschweigen ihrerseits als genügender Beweis der Zustimmung.

Nur dem Vater (und in dessen Ermangelung dem Grossvater väterlicherseits) erkennen die Schāfiʿiten die Befugnis zu, seine Tochter (bezw. Enkelin) selbst gegen ihren Willen zu verheiraten, wenigstens solange sie noch Jungfrau ist. Nach diesem ihnen gesetzlich zustehenden Recht werden Vater und Grossvater als *Walī mudjbir* („zwingender" *Walī*) bezeichnet. Den übrigen männlichen Verwandten fehlt diese Befugnis, die jedoch auch für den Vater (bezw. Grossvater) an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Auch für den *Walī mudjbir* gilt es nämlich als empfehlenswert (*Sunnah*), auf alle Fälle seine Tochter (bezw. Enkelin) vorher zu fragen, ob sie mit der Eheschliessung einverstanden ist. Ausserdem darf er von seinem Zwangsrecht nur in ihrem Interesse Gebrauch machen und sie also keinesfalls mit jemandem verheiraten, der nicht nach dem Massstabe des Gesetzes ihr *Kufʾ* (d. i. eine ihr ebenbürtige Person, s. u.) ist oder der ihr kein angemessenes Brautgeld (*Mahr al-Mithl*,

s. u.) bietet. Desgleichen verliert er sein Recht, seine Tochter (bezw. Enkelin) zu einer Ehe zu zwingen, wenn zwischen ihm und dem Mädchen oder zwischen letzterem und dem Freier Feindschaft herrscht, oder auch, wenn sie erklärt nicht mehr Jungfrau zu sein. Letztere Behauptung muss nach dem Gesetz auf ihr Wort hin, ohne näheren Beweis, als wahr angenommen werden.

Ist also die Braut auch im Islām bei der Eheschliessung noch immer an die Mitwirkung ihres *Walī* gebunden, so ist letzterer seinerseits verpflichtet, ihr zu jenem Zwecke beizustehen, wenn sie dies verlangt. Nur dann, wenn sie einen Mann heiraten will, der keine passende Partie für sie ist, kann der *Walī* seine Mitwirkung verweigern; liegt ihm doch die Pflicht ob, sein Geschlecht und daher auch seinen Mündel vor Schande zu bewahren [1]). Ist gegen den Heiratskandidaten vom Standpunkt des Gesetzes aus nichts einzuwenden und verweigert der *Walī* trotzdem seine Beihilfe, so hat die Braut das Recht, sich an die Obrigkeit zu wenden, welche dann die *Wilājat al-Nikāḥ* (s. o., S. 196) übernimmt.

Das Recht, die Braut mit jemandem ehelich zu verbinden, steht im allgemeinen nur ihren *ʿAṣabāt* (und zwar stets dem mit ihr am nächsten verwandten von ihnen) zu. Die *ʿAṣabāt* sind zur Heirats-*Wilājah* in folgender Reihenfolge berufen:

1. der nächste männliche Aszendent in der männlichen Linie (also der Vater; in dessen Ermangelung der Grossvater väterlicherseits u. s. w.). Ist kein solcher vorhanden, dann folgt:

2. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters (also der Bruder, und zwar zunächst der leibliche Bruder [2]), danach

---

[1]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 359, Anm. 1 (*The Achehnese*, I, 330, Anm. 1).

[2]) Sind zwei oder mehr leibliche Brüder vorhanden, so beauftragen sie einen aus ihrer Mitte, ihr Recht wahrzunehmen, und zwar vorzugsweise den gesetzkundigsten oder den ältesten. Können sie sich nicht einigen, so muss das Los zwischen ihnen entscheiden. Dasselbe

der Halbbruder väterlicherseits, weiterhin die Nachkommen des leiblichen Bruders und schliesslich die des Halbbruders väterlicherseits —, wobei der nähere Verwandte stets den entfernteren ausschliesst). Ist auch kein solcher da, so folgt:

3. der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Grossvaters (also der leibliche Bruder des Vaters, dann des Vaters Halbbruder väterlicherseits, weiterhin die Nachkommen des leiblichen Bruders des Vaters und schliesslich die seines Halbbruders väterlicherseits) u. s. w.

4. Falls die Braut keine männlichen Blutsverwandten in der männlichen Linie hat und sie eine freigelassene Sklavin ist, so steht das Recht sie zu verheiraten ihrem *Maulā* (s. o., S. 208) zu.

Der *Walī* muss ausserdem gewissen gesetzlichen Bedingungen genügen. Er muss nämlich ein volljähriger, freier Muslim, im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte und nicht-*fāsiḳ* sein[1]). Entspricht der nächste männliche Verwandte der Frau diesen Anforderungen nicht, so geht das Recht als *Walī* aufzutreten auf denjenigen über, der in der angegebenen Rangordnung auf ihn folgt.

Wenn alle bisher genannten Personen fehlen oder gesetzlich unbefugt sind, sowie in dem Falle, dass der Zunächst-Berufene „abwesend" ist[2]) oder seine Mitwirkung bei der Abschliessung des Ehekontraktes ohne gültige Gründe verweigert, so fungiert:

---

gilt in anderen Fällen, wo zwei oder mehr gleich nahe Verwandte der Braut vorhanden sind.

[1]) *Fāsiḳ* ist nicht nur jemand, der eine grosse Sünde begangen hat, sondern auch, wer sich andauernd kleine Sünden zuschulden kommen lässt. Fast jeder Muslim ist in dieser letzten Hinsicht als *Fāsiḳ* zu betrachten. Durch „Bekehrung" zu einem besseren Lebenswandel wird man jedoch „nicht-*fāsiḳ*" und erlangt dann auch die Befugnis zurück, als *Walī* aufzutreten. Daher pflegt bei den Schāfiʿiten eine solche „Bekehrung" des *Walī* dem Abschluss des Ehevertrages voranzugehen.

[2]) „Abwesend" ist der *Walī*, wenn er sich mindestens in einer

5. die zuständige Obrigkeitsperson (*Ḥākim*) als *Walī*. „Die Obrigkeit (*Ḥākim*) ist der *Walī* derer, die sonst keinen *Walī* haben“, soll der Prophet gesagt haben. Welche Obrigkeitsperson im besonderen diese *Wilājah* wahrzunehmen hat, ist im Gesetz nicht näher bestimmt. In vielen muslimischen Ländern sind die *Ḳāḍīs* oder ihre Stellvertreter dafür zuständig.

Auch können die angehenden Gatten an Stelle des *Ḥākim* jemand anders zum *Walī* nehmen, wenn sie beide dies wollen. Eine solche Person wird *Ḥakam* genannt (ebenso wie der bei einem Streitfall erwählte Schiedsrichter) und muss denjenigen Ansprüchen genügen, welche das Gesetz an einen *Ḳāḍī* stellt. Ist aber am Orte kein befugter *Ḥākim* vorhanden, so sind die Parteien schon gezwungen, einen *Ḥakam* zum *Walī* zu erwählen, und dann fällt auch die Bedingung weg, dass der Erwählte die Befähigung zum *Ḳāḍī*-Amt besitzen muss.

So treten also beim Schliessen eines Heiratsvertrages als Parteien auf: einerseits der *Walī* der Braut (bezw. der *Ḥākim* oder ein vom Brautpaar erwählter *Ḥakam*) — und andererseits der Bräutigam. Letzterer wird nicht durch einen *Walī* vertreten, ausser wenn er noch minderjährig [1]) ist. Minderjährige können nämlich von ihrem Vater, bezw. Grossvater väterlicherseits (aber auch nur von diesen beiden) verheiratet werden, sogar mit vier Frauen (der gesetzlich erlaubten Höchstzahl). Von einer gültigen Einwilligung des Minderjährigen kann dabei natürlich keine Rede sein [2]).

An die beiden Zeugen, die nach dem Gesetz beim Ab-

Entfernung befindet, welche den „Reisenden“ zur Abkürzung der *Ṣalāt* berechtigt (vgl. oben, S. 70, Anm. 1).

[1]) Oder wenn er aus anderen Gründen unter Vormundschaft steht. Nach dem Gesetz ist es nämlich selbst einem Geisteskranken erlaubt, eine Ehe zu schliessen. Er wird dann durch seinen Vormund ehelich verbunden. Auch der wegen Verschwendung Entmündigte (vgl. oben, S. 200) kann nur durch Vermittelung seines Vormundes eine Ehe schliessen.

[2]) Siehe ferner über Kinderheiraten unten, S. 222 f.

schluss des Heiratskontraktes zugegen sein müssen, werden dieselben Anforderungen gestellt, wie an den *Walī*. Auch sie müssen also volljährige, freie Muslime sein, im Besitz ihrer Verstandeskräfte und zudem von gutem Lebenswandel. In vielen muslimischen Ländern treten denn auch bestimmte Personen, von denen man sicher weiss, dass sie den gesetzlichen Bedingungen in jeder Hinsicht entsprechen, als Zeugen bei den Heiratskontrakten auf. Solche Berufszeugen werden *ʿAdls* genannt, weil sie zu dem angegebenen Zwecke absichtlich für *ʿAdl* erklärt sind [1]).

Eine besondere Form für den Heiratsvertrag schreibt das Gesetz nicht vor. Ebenso wie bei anderen Kontrakten hat auch hier auf das Angebot (*Īdjāb*) der einen Partei — in diesem Falle des Braut-*Walīs* — unmittelbar dessen Annahme (*Ḳabūl*) durch die andere Partei — hier den Bräutigam — zu folgen. Auch müssen die Parteien ihre Ausdrücke dabei so wählen, dass ihre Absicht einen Heiratskontrakt zu schliessen daraus unzweideutig hervorgeht. Nach dem Gesetz ist es für den *Walī* der Braut ausserdem empfehlenswert, bei der Vertragsschliessung eine *Chuṭbah*, d. i. Ansprache (womöglich in arabischer Sprache) zu halten, die hauptsächlich in Lobeserhebungen Allāhs, Segenswünschen für den Propheten, Sprüchen zum Preise der Ehe sowie frommen Ermahnungen bestehen soll.

Auf genaue Erfüllung der Formalitäten, welche der Islām für das Schliessen des Heiratsvertrages vorschreibt, wird in allen muslimischen Ländern sehr viel Wert gelegt; hängt doch die Gültigkeit der Ehe davon ab. Daher wird dieses so überaus wichtige Rechtsgeschäft, das mit der Religion aufs engste zusammenhängt, fast niemals ohne den Beistand eines erfahrenen Sachverständigen abgewickelt, der mit allen einschlägigen Bestimmungen des Gesetzes vollkommen vertraut ist. Überall gibt es denn auch Leute, die aus dieser Hilfeleistung bei Heiraten einen Beruf machen und die gewöhn-

[1]) Näheres über den Begriff *ʿAdl* in § 67.

lich unter der Aufsicht des *Ḳāḍī* stehen. Die für solche Personen üblichen Benennungen sind in den einzelnen Ländern verschieden [1]), die Art und Weise aber, wie sie ihre Aufgabe zu erfüllen pflegen, ist beinahe überall dieselbe: entweder sprechen sie sowohl dem *Walī* der Braut als auch dem Bräutigam die vorgeschriebenen Formeln vor, oder sie treten selbst als Bevollmächtigte (*Wakīl*) der einen oder der anderen Partei auf; in letzterem Falle vertritt der Sachverständige fast immer den *Walī* der Braut, weil dessen Rolle verhältnismässig viel schwieriger ist als die des Bräutigams, und beschränkt sich letzterem gegenüber auf das Vorsprechen der nötigen Formeln.

Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Zuziehung eines sachverständigen „Eheschliessers" nur wegen der gewöhnlich ganz ungenügenden Gesetzkenntnis der Parteien üblich ist. Sind also in einem besonderen Falle der Bräutigam und der *Walī* hinreichend mit den einschlägigen Vorschriften vertraut, so können sie den „Eheschliesser" entbehren und auch ohne seine Mitwirkung einen unbedingt bindenden Heiratskontrakt schliessen.

Wie schon erwähnt, übernimmt der Bräutigam beim Ehevertrag die Verpflichtung, seiner Braut einen *Mahr* (oder *Ṣadāḳ*) zu geben. Als wünschenswert gilt es, den Betrag desselben beim Abschluss des Heiratsvertrages zu bestimmen; eine Verpflichtung hierzu besteht jedoch nicht. Ist der Betrag nicht ausgemacht, so hat der Bräutigam einen sogen. *Mahr al-Mithl*, d. h. ein den Verhältnissen angemessenes Brautgeld, zu zahlen. Dessen Höhe wird je nach der Abkunft und gesellschaftlichen Stellung der Braut berechnet, sowie nach ihrem Alter, ihrem Verstande, ihrer Schönheit und anderen Eigenschaften, die sie zu einer mehr oder minder begehrenswerten Partie machen.

---

[1]) In Mekka nennt man sie *Mumliks*, in Ägypten sind es *Faḳīhs*, auf Java die sogen. Bezirks-„Geistlichen". Vgl.: E. W. Lane, *Modern Egyptians*, a. a. O.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 161; ders.: *De Atjèhers*, I, 365 (*The Achehnese*, I, 334).

Auch darf beim Schliessen des Vertrages vereinbart werden, dass der Betrag des Brautgeldes erst später vom Manne zu bestimmen ist. Das heisst in den Gesetzbüchern *Tafwīḍ*, d. i. Anheimstellung (weil die nähere Bestimmung des zu bezahlenden Betrages hierbei dem freien Ermessen des Bräutigams überlassen wird). Die Braut kann ihren *Walī* nur dann zum *Tafwīḍ* ermächtigen, wenn sie unbeschränkt über ihr Vermögen zu verfügen hat.

Der Bräutigam ist nicht verpflichtet, den *Mahr* sogleich beim Abschluss des Heiratsvertrages zu bezahlen. Immerhin ist es aber nach der schāfiʿitischen Lehre empfehlenswert, wenigstens einen Teil des *Mahr* schon vor Vollziehung der Ehe zu bezahlen [1]. In manchen Gegenden pflegt man daher der Braut vor der Hochzeit die Hälfte oder zwei Drittel des *Mahr* auszuhändigen, während der Rest erst später, bei Auflösung der Ehe durch Scheidung oder durch den Tod eines der beiden Gatten, bezahlt wird; jedoch weichen die diesbezüglichen Bräuche in den einzelnen Gegenden voneinander ab [2].

Entschliesst sich der Mann nach dem Heiratsvertrage, aber noch bevor er mit der Braut ehelichen Verkehr gepflogen hat, von der Ehe zurückzutreten, so ist er zwar dazu befugt, muss ihr dann aber die Hälfte des *Mahr* auszahlen [3]. Lässt sich der Betrag des *Mahr* dann nicht bestimmen, weil beim Schliessen des Heiratskontraktes *Tafwīḍ* stattgefunden hat — in diesem Falle ist nämlich nicht nur keine bestimmte Summe genannt, sondern auch vereinbart, dass der Mann keinen *Mahr al-Mithl* zu bezahlen braucht —,

---

1) Weil nämlich andere muslimische Gelehrte dies für eine Pflicht des Bräutigams halten; vgl. oben, S. 60.

2) Über den vermutlichen Ursprung dieses Brauchs s. o., S. 184, Anm. 2; vgl. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 41 (Ind. Gids, a. a. O., S. 777).

3) Vgl. oben, S. 189.

so muss er ihr ein nach eignem Gutdünken bemessenes Geschenk geben [1]).

Die mannigfachen Bräuche bei Vollziehung der Ehe, wie z. B. die festliche Abholung der Braut und andre Feierlichkeiten und Zeremonien bei der Hochzeit, weichen in den verschiedenen Ländern des Islāms voneinander ab. Das Gesetz enthält darüber keine anderen Bestimmungen, als diejenigen bezüglich der oben (S. 164) schon erwähnten *Walīmat al-ʿUrs*.

---

§ 47. Gesetzliche Ehehindernisse.

Diejenigen Umstände, welche nach islāmischem Gesetz die Eingehung einer gültigen Ehe unmöglich machen, sind im allgemeinen dieselben, die auch bei vielen nicht-muslimischen Völkern als Ehehindernisse gelten. Als solche kommen vor allem in Betracht: zu nahe Verwandtschaft der beiden Parteien, Ungleichheit des Standes oder der Religion, bereits bestehende Ehe der einen Partei; für die Frau auch: Nicht-Beendigtsein der Trauerzeit u. a. m. Die diesbezüglichen Vorschriften sind hauptsächlich folgende:

1. Ein freier Muslim darf keine weitere Ehe eingehen, wenn er bereits mit vier Frauen verheiratet ist. Diese Vorschrift haben die muslimischen Gelehrten aus Koran IV, 3 abgeleitet. In Muhammeds Umgebung war die Polygamie noch durch kein Gesetz beschränkt, und der Prophet selbst hat es offenbar nicht nötig gefunden, an diesem Zustande etwas zu ändern; er hatte ja selber mehrere Frauen. Die erwähnte Offenbarung richtet sich denn auch, wie der Zusammenhang lehrt, eigentlich nur gegen die Leute,

---

[1]) Siehe: Koran II, 237—238. Dieses „Geschenk" wird mit dem ihm in jener Offenbarung beigelegten Namen *Mutʿah* genannt. Eine derartige *Mutʿah* zu geben, empfiehlt das Gesetz auch sonst im Falle der Verstossung, aber die Frau kann dann ausserdem noch den vollen *Mahr* beanspruchen.

welche sich an dem Vermögen ihrer Mündel vergriffen. Ihnen wird angemessene Sparsamkeit empfohlen, damit sie nicht in Versuchung kommen sollen, das „Gut der Waisen“ für sich selbst zu verwenden. Daher Allāhs Worte: „Wenn ihr fürchtet, den Waisen nicht das Ihre geben zu können, dann heiratet nur soviele Frauen, wie für euch gut ist, eine Zweizahl, Dreizahl oder Vierzahl; fürchtet ihr [trotzdem noch], nicht gerecht sein zu können, [so heiratet] nur eine einzige Frau oder [nehmet sonst] Sklavinnen; das ist besser, damit ihr nicht [zum Bösen] neiget!“ Diese Offenbarung wurde jedoch später dahin gedeutet, dass überhaupt jeder Muslim höchstens vier Frauen haben dürfe, und schliesslich setzte man auch noch Überlieferungen in Umlauf, denen zufolge der Prophet selbst diese Auffassung ausdrücklich bestätigt haben sollte. Dass Muhammed selbst mehr als vier Frauen zugleich gehabt hatte, erklärte man nun für eines der Vorrechte, die Gott seinem Gesandten allein zugestanden hatte (s. o., S. 44).

2. Wegen zu naher Blutsverwandtschaft ist dem Manne die Eingehung der Ehe verboten mit all seinen weiblichen Verwandten in gerader (auf- und absteigender) Linie sowie mit seinen Schwestern, den weiblichen Nachkommen seiner Brüder und Schwestern, und mit seinen Tanten und Grosstanten [1]).

Wegen Verschwägerung darf der Mann keine Ehe schliessen mit seiner Schwiegermutter, Schwiegertochter, Stieftochter oder anderen weiblichen Personen, mit denen er in grader (auf- oder absteigender) Linie verschwägert ist. Ferner darf

---

[1]) In den Gesetzbüchern wird als kurze Formel hierfür angegeben, dass ein Mann keine seiner weiblichen Verwandten heiraten darf, ausser den Nachkommen seiner Oheime, Tanten, Grossoheime und Grosstanten. Ein Mann der mit einer Frau in einem die Ehe ausschliessenden Grade verwandt ist, heisst, wie schon oben (S. 163, Anm. 3) bemerkt, deren *Maḥram*; dieselbe Bezeichnung gilt auch umgekehrt für die Frau in bezug auf den Mann.

der Mann nicht mit zwei Schwestern gleichzeitig [1]) oder mit einer Frau und ihrer Tante zugleich verheiratet sein.

Ausser der eigentlichen Verwandtschaft gilt im Gesetz auch die Milchverwandtschaft [2]) als Ehehindernis, und zwar nicht nur zwischen einem Manne und seiner Amme sondern auch zwischen ihm und seiner Milchschwester, d. h. jeder Frau, die von derselben Frau wie er gesäugt worden ist [3]). Ja dieser Begriff der Milchverwandtschaft wird noch viel weiter ausgedehnt. Eine solche Verwandtschaft wird nämlich auch angenommen zwischen einem Manne und all seinen Deszendenten einerseits und seiner Amme, all ihren (Milch- und Bluts-)Verwandten, ihrem Manne und all dessen (Milch- und Bluts-)Verwandten andrerseits [4]); auf Grund einer Entscheidung des Propheten ist diese Milchverwandtschaft in denselben Graden wie Blutsverwandtschaft als ein Ehehindernis zu betrachten.

Die Bestimmungen über die Ehehindernisse wegen naher Verwandtschaft gehen hauptsächlich auf Koran IV, 26—27 zurück. Mit den in dieser Offenbarung gegebenen Vorschriften [5]) bezweckte der Prophet wahrscheinlich, das im Juden- und Christentum bestehende Verbot der Verwandten-Ehen auch in den Islām einzuführen. Dass diese Bestimmungen wenigstens zum Teil für Muhammeds Anhänger neu

---

[1]) Vgl. das biblische Verbot: Leviticus XVIII, 18. Bekanntlich pflegte man später, als an Stelle der Polygamie längst die Monogamie getreten war, auch das Verbot für den Mann, seine Schwägerin nach Auflösung der Ehe mit ihrer Schwester zu heiraten, auf Grund dieser Bibelstelle zu verteidigen.

[2]) Arabisch: *Raḍāᶜ* oder *Raḍāᶜah.*

[3]) Siehe: Koran IV, 27.

[4]) Daher heisst z. B. der Säugling der „Milchsohn" des Mannes der Amme. — Dagegen wird keine Milchverwandtschaft angenommen: (1.) zwischen der Amme und den Aszendenten oder Seitenverwandten ihres Säuglings; (2.) zwischen einem Manne und den Aszendenten oder Seitenverwandten seines Milchbruders (bezw. seiner Milchschwester).

[5]) Vgl. auch: Koran XXXIII, 49 und XXIV, 30—31.

waren, geht schon aus dem am Schluss jener Offenbarung gemachten Zugeständnis hervor, dass Ehen, die diesen Vorschriften zuwiderliefen, aber schon vorher geschlossen seien, weiterbestehen dürften.

3. Ein Ehehindernis ist ferner, wenn der Mann nach dem Massstabe des Gesetzes durch Geburt oder Rang unter der Frau steht; wenigstens sind solche ungleichen Ehen dem Gesetz zufolge nichtig, wenn sie nicht mit voller Einwilligung der Frau wie auch ihres *Walīs* geschlossen sind. Dagegen darf ein Mann ohne weiteres eine Frau von geringerem Stande heiraten. Ein der Frau ebenbürtiger Mann heisst ihr *Kufʾ*. Für die Feststellung dieser Standesgleichheit (*Kafāʾah)* kommt vor allem in Betracht:

a. die Geburt; steht doch nach dem Gesetz ein Araber schon als solcher über allen Nicht-Arabern, und nehmen doch unter den Arabern die Ḳuraischiten (Muhammeds Stamm), unter diesen wieder des Propheten Familie den höchsten Rang ein [1]).

Bei gleicher Geburt wird der Stand hauptsächlich bestimmt nach:

b. dem Beruf (wobei in bezug auf die Frau ausschliesslich der Beruf ihres Vaters massgebend ist). Besonders hoch wird im Gesetz der Stand der Gelehrten geschätzt. Was die *Fiḳh*-Bücher sonst über den relativen Wert verschiedener Berufe oder Gewerbe bestimmen, hat für die heutigen Mus-

---

1) Unter den heutigen Muslimen ist Muhammeds Geschlecht durch zahlreiche Scherīfen und Sajjids vertreten. Scherīf bedeutet eigentlich ganz allgemein „Edler“ und Sajjid: „Herr“. Nach dem jetzigen Gebrauch aber kommen diese Titel ausschliesslich den sogen. Aliden zu, d. h. den Nachkommen von Muhammeds Tochter Fāṭimah, die mit ʿAlī verheiratet war. Gewöhnlich werden die Nachkommen von Fāṭimahs Sohn Ḥasan: Scherīfen und die ihres zweiten Sohnes Ḥusain: Sajjids genannt. Der Sprachgebrauch ist jedoch in dieser Hinsicht in den einzelnen Ländern verschieden. Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 56—57; ders.: *De Atjèhers*, I, 158, Anm. 1 (*The Achehnese*, I, 154, Anm. 1). Die in Mekka herrschenden Scherīfen sind Nachkommen Ḥasans.

lime keine praktische Bedeutung. Sehr häufig werden Ehen geschlossen, die nach der Theorie des Gesetzes Mesallianzen sind, trotzdem aber von der Frau und ihrem *Walī* eher als Ehre denn als Schande aufgefasst werden[1]).

Ferner gilt z. B. ein Freigelassener ebensowenig als geeignete Partie für eine Freigeborene, wie jemand, der andauernd gegen das Gesetz sündigt (also ein *Fāsiḳ*) für eine Frau, der man in dieser Hinsicht nichts nachsagen kann. Dagegen kommt es nach dem Gesetz nicht darauf an, ob der Mann mehr oder minder wohlhabend ist.

4. Die Ehe mit Nicht-Muslimen (sowohl Männern als auch Frauen) ist nach dem Gesetz verboten. Dieses Verbot beruht auf Koran II, 220—221: „Heiratet keine Heidinnen, bevor sie gläubig geworden; eine gläubige Sklavin ist besser als eine ungläubige [Freie], wenn sie euch auch gefällt. Verheiratet auch [eure Mündel] nicht an Ungläubige, bevor sie gläubig geworden; ein gläubiger Sklave ist besser als ein [freier] Ungläubiger, wenn er euch auch gefällt. Jene rufen euch zur Hölle, aber Gott ruft euch zum Paradiese und zur Vergebung"! Zwar erschien später eine Offenbarung (Koran V, 7): „Nunmehr sind euch erlaubt die freien Frauen sowohl unter den Muslimen als auch unter denen, die vor euch heilige Schriften erhalten haben," aber diese Koranworte gestatten dem Muslim, wenigstens nach der schāfiʿitischen Lehre[2]), nur die Ehe mit Angehörigen der „echten Offenbarungsvölker", d. h. derjenigen Völker, die sich schon vor der Offenbarung des Korans zu ihrer Religion bekannt und die seitdem stets den „wahren" Satzungen ihres heiligen Buches nachgelebt haben[3]).

---

[1]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethmân's Gids voor de priesterraden besproken,* S. 15—19 (Het Recht in Ned.-Indië, 1895, LXIII, 736—740).

[2]) Im Gegensatz zur Lehre der ḥanafitischen Schule u. a.; Ḥanafiten, z. B. Türken, heiraten bisweilen auch Jüdinnen und Christinnen; aber in der Regel bekehren diese Frauen sich doch vor der Ehe zum Islām.

[3]) Vgl. oben, S. 178, Anm. 1.

5. Frauen ist nach Auflösung ihrer Ehe die Eingehung einer neuen Ehe während der sogen. *ʿIddah* (der „bestimmten Wartezeit") verboten.

Die für eine Witwe vorgeschriebene Trauerzeit währte bei den alten Arabern ein volles Jahr, wurde aber durch eine Offenbarung (Koran II, 234) auf 4 Monate 10 Tage bemessen (s. o., S. 171—172). Dagegen dauert die *ʿIddah* nach Ehescheidungen — die, wie schon oben (S. 186) bemerkt, nicht altarabischen Ursprungs, sondern später (vermutlich erst vom Propheten) eingeführt ist, um Streitigkeiten bezüglich der Vaterschaft vorzubeugen —, drei Reinheitsperioden [1]) oder für nicht menstruierende Frauen drei Monate. Ist die Frau schwanger, so darf sie keinesfalls vor Ablauf von 40 Tagen nach ihrer Niederkunft eine neue Ehe eingehen (vgl. Koran II, 228; LXV, 4).

6. Andere, nur gelegentlich in Betracht kommende Ehehindernisse sind: der *Iḥrām*-Zustand (s. o., S. 146, Anm. 1), die bereits erfolgte endgültige Auflösung der Ehe zwischen den Parteien durch dreimaligen *Ṭalāḳ* (s. u., S. 230), die Auflösung ihrer Ehe infolge von *Liʿān* (s. o , S. 192), das Fehlen der freien Einwilligung einer der Parteien (vorausgesetzt, dass diese Einwilligung in dem betr. Falle erforderlich ist) u. a.

Kein Ehehindernis bildet dagegen zu jugendliches Alter. Kinderheiraten waren in Muhammeds Umgebung nicht verboten, und der Islām hat in dieser Hinsicht nichts geändert. Der Prophet selbst heiratete Abū Bekr's Tochter ʿĀʾischah, als sie erst sechs Jahre zählte. Das Gesetz kennt denn auch kein Mindest-Alter für eine gültige Eheschliessung. Wohl aber beginnt das Zusammenwohnen der Gatten oft erst geraume Zeit nach dem Abschluss des Heiratskontraktes, wenn dies wegen zu jugendlichen Alters wün-

[1]) Arabisch: *Ḳurūʾ*, ein Wort, das von den muslimischen Gelehrten verschieden erklärt wird, in jedem Falle aber sich auf Menstruationsperioden bezieht. Die erste der drei Reinheitsperioden, auf welche das Gesetz die *ʿIddah* bemisst, braucht übrigens nicht voll zu sein; es genügt sogar ein Rest von wenigen Augenblicken vor Eintritt der Monatsregel. Siehe z.B. *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 510—513 u. a.

schenswert ist [1]). Von einer selbständigen Willenserklärung der Kinder, die so jung ehelich verbunden werden, kann natürlich keine Rede sein. Ihr *Walī* verheiratet sie auf eigne Autorität hin. Hierzu ist allerdings nach schāfiʿitischer Lehre, wie schon oben (S. 213) bemerkt, nur der *Walī mudjbir* (der Vater oder in dessen Ermangelung der Grossvater väterlicherseits) befugt [2]).

---

§ 48. Gegenseitige Rechte und Pflichten der Ehegatten. Verbot von Enthaltungsgelübden. Der Taʿlīḳ. Die sogen. Mutʿah-Ehe.

Durch die Eheschliessung entsteht nach dem Gesetz keine Gütergemeinschaft. Jeder der beiden Gatten bleibt Eigentümer desjenigen, was er in die Ehe mitgebracht hat oder während der Ehe durch seine Arbeit, durch Schenkung, Erbschaft oder auf andre Weise bekommt.

Die Kosten des Haushalts hat nach dem Gesetz der Mann allein zu tragen. Dieser ist ausserdem verpflichtet, seine Frau zu unterhalten. Je nach dem Stande derselben muss er ihr also Kleidung, Wohnung und Nahrung und sogar Bedienung gewähren, unter Berücksichtigung der diesbezüglichen Landessitten.

Weigert sich indessen der Mann, diese ihm gesetzlich obliegenden Unterhaltskosten (*Nafaḳah*) zu tragen, so kann die Frau nur versuchen, ihn durch Vermittelung der Obrigkeit zur Erfül-

---

[1]) Auch ʿĀʾischah zog erst im Alter von 9 Jahren in Muhammeds Haus.

[2]) Nach ḥanafitischer Lehre dagegen jeder Verwandte, der als *Walī* auftritt; nur kann eine Frau, die von einem Nicht-Aszendenten ohne ihre Einwilligung verheiratet worden ist, Auflösung ihrer Ehe (durch *Fasʿch,* s u., S. 233) verlangen, sobald sie volljährig geworden ist. Über die Anwendung dieser ḥanafitischen Lehre bei Kinderheiraten in Atjèh (mittelst *Taḳlīd*) siehe: Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 375—381 (*The Achehnese*, I, 343—348).

lung seiner Pflicht zu zwingen (obgleich sie dadurch auf die Dauer natürlich wenig erreicht, wenn der Mann später immer wieder bei seiner Weigerung verharrt). Denn Lösung der Ehe (durch *Fas'ch*, s. u.) kann die Frau nur dann verlangen, wenn der Mann nicht imstande ist, sie nach Gebühr zu unterhalten, und sie dies auch beweisen kann[1]).

Kommt der Mann seinerseits seinen Verpflichtungen nach, so kann er von seiner Frau gewissermassen Bereitwilligkeit zum ehelichen Verkehr und überhaupt Gehorsam fordern Lässt sie es hieran fehlen, dann ist er sogar befugt, sie zu züchtigen; auch verliert sie dann ihren Anspruch auf Unterhalt. Übrigens empfiehlt das Gesetz dem Manne, seine Frau nicht zu vernachlässigen; hat er mehr als eine Frau, so darf er sich nach dem Gesetz sogar nicht länger in der Wohnung der einen aufhalten als in der der anderen[2]).

Auch wird dem Manne in den Gesetzbüchern ausdrücklich verboten, in bezug auf seine Frau Enthaltungsgelübde abzulegen. Bei den heidnischen Arabern und auch noch in Muhammeds Umgebung kam es nämlich vor, dass jemand schwur, er wolle sich alles geschlechtlichen Verkehrs mit seiner Frau — sei es nun für immer, sei es für eine bestimmte oder auch unbestimmte Zeit — enthalten. Das hatte zur Folge, dass die betreffende in vieler Hinsicht wie eine Verstossene dastand. Dennoch blieb sie durch die Ehe an ihren Mann gebunden und konnte keine neue Ehe eingehen, bevor er sie wirklich verstossen hatte. Dazu war er aber meistens nicht bereit, bevor die Frau sich durch Bezahlung einer gewissen Summe von ihm losgekauft hatte. Da dies öfters zu schweren Erpressungen führte, erschien eine Offenbarung (Koran II, 226—227), die den Muslimen vorschrieb, künftig im Falle eines solchen Gelübdes nach Ablauf von 4 Monaten entweder sich mit ihren Frauen zu versöhnen (also

---

[1]) S. u., S. 233.

[2]) Näheres bei: Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 43 f. und z. B. im *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 401—408; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 475—481 u. a.

ihren Eid zu brechen) oder aber sie zu verstossen, sodass die Ehe wirklich aufgelöst sei.

Nach dem Gesetz gilt dieser *Īlāʾ*, d. h. das „Schwören" (nämlich dieses Enthaltungseides), für den Muslim als eine „kleine Sünde" [1]). Hat er ihn aber doch einmal geschworen, so bleibt ihm nichts andres übrig, als gemäss der Vorschrift des Korans nach Ablauf von vier Monaten entweder seinem Schwur zuwiderzuhandeln und eine Sühnegabe (*Kaffārah*) wegen Eidbruchs zu leisten [2]), oder aber seine Frau zu verstossen

Eine besondere Art des Enthaltungsgelübdes war der sogen. *Ẓihār* (von *Ẓahr*, d. i. Rücken, abgeleitet). Derselbe bestand in einem Schwur des Mannes, „dass seine Frau für ihn ebenso [unantastbar] sein solle, wie der Rücken seiner Mutter", sei es nun für eine näher angegebene oder unbestimmte Zeit, sei es für immer [3]). Dieser Gebrauch wurde in der Offenbarung ausdrücklich verurteilt (siehe Koran LVIII, 1—5; vgl. Koran XXXIII, 4). Nach dem Gesetz gehört das Aussprechen des *Ẓihār* sogar zu den „grossen" Sünden.

Wer die *Ẓihār*-Formel ausgesprochen hat, ist ausserdem — wenigstens nach der schāfiʿitischen Lehre — verpflichtet, darauf sofort eine Verstossung folgen zu lassen. Tut er das nicht, so ist nach dem Gesetz anzunehmen, dass er sich anders besonnen hat [4]) und offenbar Versöhnung wünscht. Hiermit bricht er aber sein Gelübde und verpflichtet sich dadurch eine *Kaffārah* [5]) darzubringen, auch wenn er nachher seine Frau wirklich noch verstossen sollte.

---

[1]) Der Ausdruck *Īlāʾ* stammt aus Koran II, 226.

[2]) Über die *Kaffārah* wegen Eidbruchs siehe § 58.

[3]) Nach der muslimischen Überlieferung pflegten auch Muhammeds Anhänger diese Formel anfangs zu gebrauchen, und zwar im Monat *Ramaḍān*. Sie wollten sich dadurch selber in ihrem Vorsatz bestärken, während der Fastenzeit allen ehelichen Verkehr mit ihren Frauen zu meiden.

[4]) Vgl.: I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, S. 52—54.

[5]) Diese *Kaffārah* wegen Bruchs des *Ẓihār*-Gelübdes hat nach Koran LVIII, 4—5 im Freilassen eines gläubigen Sklaven oder in zweimona-

Diese alt-arabischen Enthaltungsgelübde (sowohl *Īlā*ʾ als auch *Ẓihār*) kamen übrigens im Islām bald völlig ausser Gebrauch.

Die gesetzlichen Vorschriften, welche die Rechte und Pflichten der Gatten untereinander betreffen, dürfen von den Parteien beim Schliessen des Heiratskontraktes unter keinen Umständen modifiziert werden. Zwar kann jeder der beiden Gatten während der Ehe freiwillig auf die Geltendmachung des einen oder anderen ihm gesetzlich zustehenden Rechtes verzichten, aber verpflichten kann er sich dazu im Ehevertrage niemals. Machte man beim Abschluss des Heiratskontraktes einen Vorbehalt, der den Bestimmungen des Gesetzes zuwiederliefe, so wäre nicht nur dieser Vorbehalt, sondern auch der ganze Ehevertrag und die dadurch begründete Ehe ungültig.

Dennoch gibt es ein besonderes Rechtsmittel, um ohne Übertretung des Gesetzes die Rechte und Pflichten der Gatten tatsächlich zu modifizieren. Der Mann ist nämlich befugt, sofort nach Abschluss des Heiratsvertrages einen b e d i n g t e n *Ṭalāḳ* (Verstossung) über die Frau auszusprechen, durch welchen die Ehe gelöst wird, sobald die Bedingung erfüllt ist. Dieses Verfahren heisst *Taʿlīḳ*, d. i. eigentlich „Aufhängen" (weil der Mann seinen *Ṭalāḳ* von der betreffenden Bedingung „abhängig" macht).

Solch ein bedingter *Ṭalāḳ* kann dazu benutzt werden, dem Manne seiner Frau gegenüber gewisse besondere Verpflichtungen aufzulegen. Oft lässt man den Mann nach Abschluss des Heiratskontraktes z. B. bestimmen: „Wenn ich meine Frau schlage (oder: wenn ich sie nicht unterhalte — noch eine zweite, bezw. dritte Frau heirate — ihr keine eigne Wohnung

---

tigem Fasten, ersatzweise auch im Speisen von 60 Armen zu bestehen; sie stimmt also mit derjenigen überein, durch die Zuwiderhandlungen gegen das Verbot des ehelichen Verkehrs während eines Fastentages gesühnt werden müssen (s. o., S. 122).

gebe u. a. m.), so ist sie von mir verstossen"! Dadurch wird die Lage der Frau tatsächlich bedeutend verbessert. Kann sie doch nun, wenn ihr Mann sie vernachlässigt, ziemlich leicht die Lösung der Ehe und damit die Möglichkeit erlangen, eine neue Ehe einzugehen. Ohne den *Taʿlīḳ* dagegen kann die verheiratete Frau nur aus sehr wenigen, schwer nachzuweisenden Gründen Lösung der Ehe (durch *Fas'ch*, s. u., S. 233) fordern.

Dieser *Taʿlīḳ* des *Ṭalāḳ* ist in einigen Gegenden (so namentlich in einem grossen Teile von Niederländisch-Indien) ein fester Brauch geworden, den man fast bei keiner Eheschliessung ausser Acht lässt, ausser etwa, wenn der Bräutigam ein sehr angesehener Mann oder ein frommer Gelehrter ist, von dem man nur voraussetzen kann, dass er seine Frau gut behandeln wird [1]).

Ausserdem hängt die tatsächliche Stellung der verheirateten Frau in allen muslimischen Ländern durchaus von den lokalen Verhältnissen und von vielen besonderen Umständen ab. Vornehme Frauen stehen auch während der Ehe gewöhnlich unabhängiger da, als Frauen aus den niederen Volksklassen. Auch kommt es vor, dass die angehenden Gatten sich gewisse besondere Rechte für die Ehe durch spezielle Vereinbarung ausser dem Ehevertrage sichern [2]). Allerdings ist ein derartige Übereinkunft nur moralisch bindend.

---

[1]) Siehe über den *Taʿlīḳ*: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 381 ff. (*The Achehnese*, I, 348 ff.); vgl.: A. H. v. Ophuysen, *De huwelijksordonnantie en hare uitvoering* (Leidener Doktor-Dissertat. 1907), S. 76 ff.; 109 ff.

[2]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 105 f.: „Reiche ledige Weiber wünschen manchmal in ihrem Interesse eine Ehe einzugehen, um sich dem Einfluss ausbeutender Verwandten zu entziehen; solche sehen von allen gesetzlichen Ansprüchen ab, — nämlich durch mündliche Verabredung, denn im Ehekontrakt darf nichts stipuliert werden, wodurch eine gesetzliche Bestimmung für eine der Parteien aufgehoben würde — unterhalten selbst den Mann" u. s. w.; ders.: *De Atjèhers*, I, 360, Anm. 1 (*The Achehnese*, I, 331, Anm. 1)

Schliesslich sind hier noch die sogen. *Mutʿah*-Ehen (d. h. „Genuss"-Ehen) zu erwähnen. Bei diesen ist das Verhältnis zwischen Mann und Frau ein anderes, als bei der gewöhnlichen Ehe. Denn der Zweck der *Mutʿah*-Ehe ist für den Mann nur der, zeitweilig eine Frau zu haben, nicht aber, einen Hausstand zu gründen und Nachkommen zu erzeugen [1]). Solche „Ehen" werden hauptsächlich von Männern geschlossen, die während eines Aufenthalts in der Fremde ein Verhältnis mit einer dort ansässigen Frau anknüpfen, und enden mit dem Wegzug des Mannes.

Auf Grund der Überlieferung muss man annehmen, dass der Prophet seinen Anhängern wirklich gestattet hat, derartige „*Mutʿah*-Ehen" zu schliessen, namentlich während längerer Kriegszüge. Dagegen erwies sich der Chalīfe ʿUmar als heftiger Gegner der *Mutʿah*, die er in jeder Hinsicht mit Unzucht auf eine Stufe stellte. „Niemand möge vor mich gebracht werden, der eine Frau auf bestimmte Zeit geheiratet hat, oder ich lasse ihn steinigen"! soll er gedroht haben. Nach einigen Überlieferungen hätte allerdings auch der Prophet selbst die *Mutʿah* nachträglich wieder verboten.

Später galt die *Mutʿah* nur bei den Schīʿiten für erlaubt, bei den orthodoxen Muslimen dagegen für verboten. Trotz dieser theoretischen Meinungsverschiedenheit ist aber tatsächlich auch unter vielen Sunniten eine Art *Mutʿah* gebräuchlich. Diejenigen nämlich, die sich dem Gesetz zuwider nur für eine gewisse Zeit ehelich verbinden wollen, pflegen ausser dem gesetzlich vorgeschriebenen Ehekontrakt mit der Frau das Nötige besonders zu vereinbaren. Sie verpflichten sich dann, nach Ablauf einer bestimmten Frist die Frau zu verstossen, und obgleich eine derartige Vereinbarung nicht rechtskräftig ist, wird sie doch fast ausnahmslos innegehalten.

---

[1]) Siehe über die *Mutʿah*: G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, S. 9—16 (Ind. Gids, a. a. O., S. 94—101); J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, a. a. O., S. 464 f.; *De Mohamm. bruidsgave*, S. 75.

§ 49. Arten der Ehelösung.

Ausser durch den Tod eines der beiden Gatten, durch seinen Abfall vom Islām sowie durch das Aussprechen der oben (S. 192) erwähnten *Liʿān*-Formel wird die Ehe im besonderen dadurch aufgelöst:

a. dass der Mann seine Frau verstösst (*Ṭalāḳ*);
b. dass die Frau sich von ihrem Manne loskauft (*Chulʿ*);
c. dass der Richter die Ehe für nichtig erklärt (*Fasʾch*).

1. Der *Ṭalāḳ* ist die vom Manne ausgesprochene Verstossung der Frau. Schon lange vor Muhammed war der *Ṭalāḳ* bei den Arabern allgemein gebräuchlich und bedeutete bei ihnen die sofortige, endgültige Auflösung der Ehe. Dadurch hatte er eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freilassung von Sklaven: der Mann entsagte durch den *Ṭalāḳ* all seinen Rechten auf seine Frau [1]). Um nun die Folgen übereilter Verstossungen soviel wie möglich zu mildern, gab Muhammed dem Ehemann die Befugnis, innerhalb einer gewissen Frist seine verstossene Frau wieder als Gattin zu sich zu nehmen. Während dieser Bedenkzeit (*ʿIddah*) nach dem *Ṭalāḳ* konnte dann auch festgestellt werden, ob die Frau etwa schwanger war [2]). In der *ʿIddah* geborene Kinder sollten nämlich demjenigen gehören, der die Frau verstossen hatte [3]).

Diese dem Ehemann von Muhammed verliehene Befugnis wurde aber bald missbraucht. Man verstiess seine Frau, nahm sie jedoch jedesmal vor Ablauf der *ʿIddah* wieder zu sich, um sie gleich darauf von neuem zu verstossen. Das hatte offenbar nur den Zweck die Frau zu veranlassen, dass sie ihrem Mann den erhaltenen *Mahr* zurückgebe und sich dadurch loskaufe. Man beklagte sich hierüber beim Propheten, und nun erschien eine Offenbarung (Koran II, 231): „Wenn

---

1) Näheres hierüber in: *De Mohamm. bruidsgave.* S. 42—58.
2) Siehe Koran II, 228 und LXV, 1—7.
3) Vgl. oben, S. 186.

ihr eure Frauen verstossen habt und sie ihre Zeit abgewartet haben, so behaltet sie wohlwollend bei euch oder lasst sie wohlwollend frei; haltet sie aber nicht böswillig zurück, mit feindlicher Absicht: wer das tut, sündigt. Treibt doch nicht Spott mit Allāhs Worten"! Ausserdem wurde die Befugnis des Ehemannes, seine Frau immer wieder zu sich zu nehmen, eingeschränkt. Siehe Koran II, 229–230: „[Hat] der *Ṭalāḳ* zweimal [stattgefunden, so darf] darauf [nur] wohlwollendes Zurückhalten oder gütiges Freilassen [folgen, denn] es ist euch nicht erlaubt, etwas von dem zurückzunehmen, was ihr ihnen gegeben habt . . . Aber wenn der Mann seiner Frau [dann nochmals] den *Ṭalāḳ* gibt, so ist sie nicht wieder für ihn erlaubt". Später wurden (wahrscheinlich einer Dreimal-Verstossenen zuliebe, die einen zweiten Mann geheiratet hatte und nachher die Ehe mit ihrem ersten Mann erneuern wollte) zu dieser Offenbarung die Worte hinzugefügt: „es sei denn, dass die Frau einen anderen Mann geheiratet und dieser ihr den *Ṭalāḳ* gegeben hat; denn in diesem Falle ist es keine Sünde für die beiden (für die Frau und ihren ersten Mann), zueinander zurückzukehren, wenn sie glauben, fortan Allāhs Gesetze befolgen zu können".

Auf Grund dieser Offenbarungen erkennt das Gesetz dem Manne die Befugnis zu, dreimal seine Frau zu verstossen. Irgend einen Grund für die Verstossung braucht er nicht anzugeben. Verheiratete Personen, die nicht geschäftsfähig sind (Minderjährige, Geisteskranke) können ihren Frauen nicht ohne Mitwirkung ihres Vormundes den *Ṭalāḳ* geben. Ungültig ist der *Ṭalāḳ* auch, wenn der Mann ihn nicht freiwillig ausgesprochen hat [1]).

---

[1]) Nur nach dem *Ẓihār* wird der Ehemann durch das Gesetz selber gezwungen, den *Ṭalāḳ* auszusprechen. Auch könnte man behaupten, dass es in denjenigen Gegenden, wo der *Taʿlīḳ* ein fester Landesbrauch ist, dem Bräutigam nicht mehr freisteht, keinen (bedingten) *Ṭalāḳ* auszusprechen, und dies gilt denn auch wirklich bei einigen *Faḳīhs* als ein Bedenken gegen den *Taʿlīḳ*-Brauch.

Nach jedem *Ṭalāḳ* beginnt für die Frau die *ʿIddah*-Periode, während welcher sie nicht von neuem heiraten darf. Nach dem ersten und zweiten *Ṭalāḳ* behält der Mann bis zum Ablauf der *ʿIddah* das Recht, die Verstossung zu widerrufen und seine Frau wieder als Gattin zu sich zu nehmen [1]). Während der *ʿIddāh* nach dem ersten und zweiten *Ṭalāḳ* gilt die Ehe als noch bestehend War der Mann z. B. mit vier Frauen verheiratet, so darf er während dieser *ʿIddah* keine neue Ehe eingehen.

Lässt der Mann die *ʿIddah*-Frist verstreichen, ohne von seinem Recht auf Wiedervereinigung Gebrauch zu machen, so ist die Ehe endgültig aufgelöst. Findet dann noch Versöhnung statt, so kann der Mann zwar mit seiner verstossenen Frau eine neue Ehe eingehen, muss aber dazu einen neuen Heiratsvertrag schliessen und seiner Frau einen neuen *Mahr* darbringen.

Erst nach dem dritten *Ṭalāḳ* verliert der Mann sofort all seine Rechte auf die Frau. Dann kann er sie auch während der *ʿIddah* nicht wieder als Gattin zurücknehmen, ja er ist sogar nicht befugt, sie später von neuem zu heiraten, — wenigstens wenn sie nicht etwa (nach Allāhs Worten am Schluss von Koran II, 230) inzwischen einen anderen Mann gehabt hat und auch von diesem wieder verstossen worden ist. Letzteres veranlasste jedoch folgenden Brauch: wünschen die Eheleute sich nach dem dritten *Ṭalāḳ* wieder miteinander zu verheiraten — und das kommt in Gegenden, wo man den *Ṭalāḳ* aus den nichtigsten Gründen und oft gleich dreimal nacheinander auszusprechen pflegt, gar nicht selten vor —, dann suchen sie eine geeignete Person, die gegen eine gewisse Belohnung bereit ist, mit der Frau eine Schein-Ehe einzugehen, um sie sofort wieder zu verstossen. Hiermit ist ja dem Gesetze genügt, und die Frau ist für ihren ersten Mann wieder *ḥalāl*, d. i. „erlaubt“ [2]). Ein solches Verfahren

---

[1]) Dieses Verfahren heisst *Rudjūʿ* (auch *Ridjʿah* oder *Radjʿah*), d.i. den *Ṭalāḳ* (bezw. die Verstossene) „zurücknehmen“.

[2]) Daher heisst der Mann, der sich zu der Schein-Ehe hergibt *Muḥallil* (d. h. derjenige, der *ḥalāl* macht). Der berühmte Ḥanbalit

ist aber nur zweimal gestattet, denn nach 3 × 3 Verstossungen ist dem Gesetz zufolge die Ehe unwiderruflich aufgelöst.

Während der *ʿIddah* bleibt der Mann im allgemeinen noch verpflichtet, seine Frau zu unterhalten Erst mit der dritten Verstossung verliert sie den Anspruch auf *Nafaḳah* (Unterhalt), ausser wenn sie dann gerade schwanger ist. Unterkunft muss ihr der Mann während der *ʿIddah* in jedem Falle gewähren.

2. Der *Chulʿ* ist eine Art, die Ehe aufzulösen, welche der Islām aus dem arabischen Heidentum übernommen hat. Das Charakteristische an dieser Ehescheidung war, dass die Frau sich durch Rückgabe des *Mahr* von ihrem Manne loskaufte. Ursprünglich zahlte nicht die Frau selbst das Brautgeld zurück, sondern ihre nächsten männlichen Verwandten, welche dasselbe ja auch erhalten hatten [1]).

Da dieses Recht, die Rückgabe des *Mahr* zu fordern, oft zu argen Missbräuchen und zur Ausbeutung der Frau führte, hatte der Prophet den *Chulʿ* anfangs verboten [2]); später jedoch erklärte er diesen alten Gebrauch in einer Offenbarung wieder ausdrücklich für erlaubt. Zu den bereits oben (S. 230) angeführten Worten aus Koran II, 229: „es ist euch nicht erlaubt, etwas von dem zurückzunehmen, was ihr ihnen gegeben habt", fügte er nämlich hinzu: „ausser, wenn ihr fürchtet, Allāhs Gesetze zu übertreten; wenn ihr dies fürchtet, so ist für sie beide (die Gatten) keine Sünde bei dem, womit die Frau sich loskauft; das sind Allāhs Gesetze" u. s. w.

Infolgedessen wird der *Chulʿ* im Gesetz als eine erlaubte Ehescheidung bezeichnet. Die Frau kauft dabei die Verstossung von ihrem Manne für eine gewisse, mit ihm vereinbarte Vergütung. Zwar tritt auch nach dem *Chulʿ* wie nach jeder

---

Ibn Taimījah hielt solche Zwischenehen für unstatthaft und schrieb ein Werk zur Bekämpfung dieses Brauches, stand jedoch mit seiner Ansicht ziemlich allein da.

1) Vgl. oben, S. 183.

2) Siehe z. B.: Koran IV, 24—25 und den Anfang von Koran II, 229.

anderen Auflösung der Ehe die übliche ᶜ*Iddah*-Periode ein, innerhalb welcher die Frau keine neue Ehe eingehen darf, aber die alte Ehe ist doch sofort unwiderruflich aufgelöst, sodass der Mann kein Recht mehr hat, die Frau ohne weiteres wieder als Gattin zu sich zu nehmen; hat er ja durch die Annahme des vereinbarten Lösegeldes all seinen Rechten auf seine Frau entsagt. Eine neue Ehe zu schliessen, bleibt allerdings für die Geschiedenen nach dem *Chul*ᶜ stets erlaubt.

3. Der *Fas'ch* ist eine Auflösung der Ehe, die sich in vieler Hinsicht mit der Nichtigkeitserklärung vermögensrechtlicher Kontrakte vergleichen lässt. Ebenso wie ein Kaufkontrakt auf Grund verborgener Mängel, welche der Käufer an dem bereits gekauften Gegenstande entdeckt, für nichtig erklärt werden kann, so ist nach dem Gesetz auch jeder der beiden Gatten berechtigt, die Ehe anzufechten, wenn sich nach Vollziehung der Ehe herausstellt, dass der andere Ehegatte den an ihn zu stellenden Anforderungen nicht genügt. Er muss sich zu diesem Zweck an den Richter wenden, der nach angestellter Untersuchung die Ehe für aufgelöst erklären kann (oder der — wie die Gesetzbücher dies ausdrücken — den Kläger in diesem Falle ermächtigen kann, selbst die Ehe für aufgelöst zu erklären).

Die Gründe, welche eine derartige Nichtigkeitserklärung der Ehe möglich machen, sind jedoch im Gesetz genau umschrieben, nicht zahlreich, und ausserdem meistens schwer nachzuweisen. Infolgedessen kann der *Fas'ch* verhältnismässig nur selten zur Anwendung kommen. Ein Rechtsgrund für den *Fas'ch* ist z. B. das Unvermögen des Mannes, seiner Frau den pflichtmässigen Unterhalt (*Nafaḳah*) zu gewähren oder ihr den *Mahr* zu bezahlen; jedoch hat die Frau in einem solchen Falle zu beweisen, dass der Mann wirklich n i c h t   i n   d e r   L a g e   i s t, diesen finanziellen Verpflichtungen nachzukommen. Ist im Heiratsvertrag ausdrücklich bedungen worden, dass der Bräutigam oder die Braut gewissen Anforderungen (z. B. in bezug auf Geburt, Stand

oder Jungfräulichkeit) entsprechen müsse [1]), so ist der *Fas'ch* möglich, wenn sich nachträglich das Fehlen der bedungenen Eigenschaften herausstellt. Ferner zählen die Gesetzbücher verschiedene Krankheiten und körperliche Gebrechen auf, die einen Grund zum *Fas'ch* darstellen können; nur muss auch hier diejenige Partei, die sich darauf beruft, einen gültigen Beweis erbringen, dass die Gegenpartei wirklich mit einem jener Leiden behaftet ist.

---

§ 50. **Eherechtliche Stellung der Sklaven. Konkubinat.**

Auch Sklaven können mit Einwilligung ihrer Herren eine Ehe eingehen, genau wie Freie, und der Sklave ist dann, ebenso wie ein freier Mann, zur Leistung des *Mahr* verpflichtet Den hierzu erforderlichen Betrag muss er durch eigne Arbeit zu verdienen suchen, falls nicht etwa sein Herr den *Mahr* für ihn bezahlen will. Ferner ist auch der Sklave befugt, seine Frau zu verstossen, aber nur zweimal; denn der zweite *Ṭalāḳ* hat für den Sklaven dieselben Rechtsfolgen wie der dritte für einen Freien. Der Herr ist befugt, seine Zustimmung zu der Ehe seines Sklaven zu verweigern; jedoch kann er ihn nicht gegen seinen Willen zu einer Ehe zwingen.

Dagegen hat der Herr das Recht, seine Sklavinnen zu verheiraten, mit wem er will, auch ohne sie nach ihrer Einwilligung zu fragen. Er tritt in diesem Falle als Eigentümer, nicht als *Walī* auf; daher gelten die Anforderungen, die das Gesetz an den *Walī* beim Schliessen des Heiratskontraktes stellt [2]), nicht für den Herrn, der seine Sklavin verheiratet.

---

[1]) Solche Vorbehalte werden im Gesetz ausdrücklich für erlaubt erklärt; siehe z. B. *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 364—365.

[2]) Siehe oben, S. 212.

Die Kinder einer verheirateten Sklavin folgen dem Stande ihrer Mutter; sie sind also — gleichgültig, ob der Vater ein freier Mann oder ein Sklave ist — unfrei und Eigentum des Herrn ihrer Mutter [1]).

Auch für die durch Auflösung ihrer Ehe ledig gewordene Sklavin ist eine *ʿIddah* vorgeschrieben. Nur ist diese kürzer als die Wartezeit der freien Frau. An Stelle der *ʿIddah* von vier Monaten und zehn Tagen tritt für die Sklavin eine solche von zwei Monaten und fünf Tagen, an Stelle der *ʿIddah* von drei *Ḳurūʾ* eine solche von zwei *Ḳurūʾ* und an Stelle der *ʿIddah* von drei Monaten eine solche von anderthalb Monaten [2]); liegt Schwangerschaft vor, so endigt die *ʿIddah* auch für die Sklavin erst nach der Niederkunft.

Der *Sajjid* selbst kann keine Ehe mit seiner Sklavin eingehen. Zwar gestattet das Gesetz ihm, mit all seinen unverheirateten Sklavinnen im Konkubinat zu leben — vorausgesetzt, dass sie gläubig sind [3]). Aber ein derartiges Konkubinat wird im Gesetz ausdrücklich von einer Ehe unterschieden. Solange der Herr Eigentümer der betreffen-

---

[1]) Vgl. G. A. Wilken, *Het matriarchaat bij de oude Arabieren*, S. 33—35 (Ind. Gids, a. a. O., S. 118—120). Auch wenn eine Sklavin infolge von Unzucht schwanger wird, so ist das Kind, das sie gebiert, unfrei und Eigentum ihres Herrn. Eine Ausnahme bildet nur der oben (S. 194) erwähnte Fall des Rechtsirrtums (*Schubhah)*, wenn jemand einer Sklavin beigewohnt hat in der irrigen Meinung, ihr Eigentümer zu sein. In einem solchen Falle ist das Kind frei und der Vater verpflichtet, dem Herrn der Sklavin denjenigen Wert zu ersetzen, den das Kind als Sklave haben würde.

[2]) Vgl. die oben (S. 222) angegebenen *ʿIddah*-Termine für eine freie Frau.

[3]) Wird man durch Kauf, Erbschaft oder auf irgend eine andere Weise Eigentümer einer Sklavin, so ist das Konkubinat mit ihr erst nach Ablauf einer gewissen Frist gestattet, während der es sich herausstellen muss, dass sie nicht schwanger ist. Die Befolgung dieses Gebots, das im Gesetz als der *Istibrāʾ* (d. h Untersuchung, ob der Uterus frei ist) bekannt ist, fällt jedoch den meisten Eigentümern zu schwer; siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 135.

den Sklavin bleibt, schliesst sein Eigentumsrecht eine Ehe mit ihr aus. Um eine solche eingehen zu können, müsste er sie vorher freilassen.

Die aus dem Konkubinat des Herrn mit seiner Sklavin geborenen Kinder galten bei den heidnischen Arabern als Sklaven, wenn nicht etwa der Herr ihnen ausdrücklich die Freiheit schenkte[1]). Nach islāmischem Gesetz dagegen sind solche Kinder frei und stehen den ehelichen Kindern des Herrn in keiner Hinsicht nach[2]). Eine Sklavin, die ihrem Herrn ein Kind geboren hat, heisst *Umm-Walad*, d. h. Mutter von Kindern (nämlich: von einem oder mehreren Kindern ihres Herrn); sie wird nach dem Tode ihres Herrn von Rechts wegen frei und darf daher nach ihrer Niederkunft weder veräussert noch verpfändet werden.

Ein freier Muslim kann nach dem Gesetz allerdings die Sklavin eines anderen heiraten, wenn sie gläubig ist und ihr Herr sie ihm zur Frau geben will. Da aber solche Ehen die unerwünschte rechtliche Folge haben, dass die daraus geborenen Kinder als Sklaven zur Welt kommen, gestattet das Gesetz einem freien Muslim derartige Verbindungen nur unter folgenden Bedingungen: (1) dass er nicht bemittelt genug ist, um den *Mahr* für eine freie Frau zu bezahlen; (2.) dass er ausserdem nicht in der Lage ist, mit einer freien muslimischen Frau ehelich zu verkehren und (3) dass er der Gefahr ausgesetzt ist, sonst in Unzucht zu verfallen, sodass die Ehe mit der Sklavin sozusagen das letzte Rettungsmittel darstellt, um ihn davor zu behüten.

---

[1]) Darum nahmen anfangs im Islām noch viele Anstoss daran, dass Sklavinnen „ihre eigenen Herren" (d. h. freie Kinder) gebären sollten; vgl. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, a. a. O., S. 440.

[2]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136. — Schon im 2. Jahrhundert kam es nicht selten vor, dass sogar Chalīfen von Sklavinnen abstammten; vgl.: Margoliouth, *Zaydān's islamic civilization*, S. 211—214.

ACHTES KAPITEL.

ERBRECHT.

Litteratur. E. Sachau, Muhamm. Recht, S. 181—263; C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht* (ZDMG., 1899, LIII, 151—153); ders.: *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islām*, S. 34 f. (Bijdr. Inst., 1882, 4e Volgr., VI, 390 f.); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 26—30 (Ind. Gids, 1884, I, 762—766); *Minhādj al-Ṭālibīn*, II, 223—282; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 422—443 [1]).

§ 51. Das alt-arabische Intestat-Erbrecht und dessen Umgestaltung im Islām.

Das Erbrecht ab intestato ist eng verknüpft mit dem Familienrecht, insofern nämlich, als es den Übergang des von einem Verstorbenen hinterlassenen Vermögens auf seine nächsten Verwandten regelt. Welche Personen erbberechtigt sind, das hängt von der bestehenden Familienordnung ab. Wo also im Familienrecht das patriarchalische System vorherrscht, wie bei den alten Arabern, da gilt gewöhnlich die Regel, dass nur die Verwandten väterlicherseits (und zwar meistens nur die männlichen) zur Erbfolge berufen sind. Das blieb sogar im Islām noch die Hauptregel.

Aber der Islām brachte doch einige wichtige Neuerungen ins alt-arabische Erbrecht. Als nämlich in der Schlacht bei Uḥud, im Jahre 3 nach der *Hidjrah*, unter anderen auch Aus ibn Thābit gefallen war, soll seine Witwe sich nach

[1]) Siehe ferner über die Einzelndarstellungen des Erbrechts bei den Ḥanafiten, Ibāḍiten u.s.w. die Litteraturnachweise am Ende dieses Werkes.

der muslimischen Überlieferung beim Propheten darüber beklagt haben, dass zwei männliche Blutsverwandte ihres Mannes dessen ganzen Nachlass für sich selbst nehmen wollten; dann würde sie mit ihren noch unerwachsenen Kindern hilflos dastehen. „Das war damals so Sitte", bemerken hierzu die muslimischen Kommentatoren, „denn in der Heidenzeit erbten nur die streitbaren Männer, diejenigen, die mit Schwert und Lanze das Ihre verteidigen konnten, mit Ausschluss von Frauen und Kindern". Der Prophet hatte Mitleid mit der Witwe und den Kindern des Aus. Es erschien eine Offenbarung (Koran IV, 8): „Den Männern kommt ein Anteil zu vom Nachlass der Eltern und nächsten Verwandten, aber auch den Frauen gebührt davon — es sei wenig oder viel — ein bestimmter Teil", und der Prophet befahl, den Nachlass des Aus einstweilen ungeteilt zu lassen, bis Gott ihm eine nähere Entscheidung bezüglich der Erbfrage offenbaren würde. Kurz darauf wurde die neue Regelung des Erbrechts (Koran IV, 12—15) offenbart, und nunmehr schritt Muhammed zur Teilung des fraglichen Nachlasses.

Der historische Wert dieser Überlieferung kann hier nicht untersucht werden. Ausser dem Namen Aus ibn Thābit werden noch verschiedene andere überliefert. Daraus lässt sich vielleicht schliessen, dass jene Erbrechtsverse in einer Zeit offenbart sind, als viele Gläubige gefallen waren und die Häufigkeit der Erbstreitigkeiten den Propheten schliesslich zur Regelung dieser Angelegenheit bewog [1]).

---

[1]) Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 145—147. Vor jener Zeit hatten unter den Muslimen für das Erbrecht einige besondere, später wieder aufgehobene Regeln gegolten. So hatte der Prophet zu Medīnah kurz nach der *Hidjrah* verordnet, dass die *Muhādjirūn*, d.h. die mit ihm Ausgewanderten, und die gläubigen Medīner (die sogen. *Anṣār*, d. i. „Helfer") sich gegenseitig als Verwandte betrachten und daher auch beerben sollten. Dagegen hatte er alle Verwandtschaftsbande zwischen den *Muhādjirs* und deren in Mekka zurückgebliebenen Angehörigen für zerrissen erklärt (siehe: Koran VIII, 73). Eine spätere

Dass die Frauen nach alt-arabischem Erbrecht wirklich, wie die muslimischen Gelehrten behaupten, nicht ab intestato erbten, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich. Mit Rücksicht auf die auch bei den Arabern übliche Levirats-Ehe (s.o., S. 185) dürfte sogar die Annahme berechtigt sein, dass viele Frauen ursprünglich selbst als Teile des Nachlasses in den Besitz der männlichen Verwandten übergingen. Dieser Rechtszustand hatte sich zu Muhammeds Zeit zwar sicher schon zu Gunsten der Frauen verschoben, aber dass die Frau in bezug auf das Intestat-Erbrecht noch keinesfalls mit dem Manne gleichstand, das geht schon aus Muhammeds Regelung dieser Frage hervor; erkannte er doch nur ausnahmsweise einigen der nächsten weiblichen Verwandten (sowie der Witwe) des Erblassers Erbrecht zu, und auch ihnen nur in beschränktem Masse, sodass diese Frauen im allgemeinen nur die Hälfte des den Männern gebührenden Erbteils beanspruchen konnten [1]).

Offenbarung (Koran XXXIII, 6) schaffte dieses Erbrecht wieder ab: ... „Aber Blutsverwandte stehen laut Allāhs Buch einander näher als Gläubige und *Muhādjirs*, . . . das steht geschrieben im Buche!“

Ursprünglich waren auch Eidgenossen untereinander erbberechtigt. Wenn nämlich zwei Männer einander Treue schwuren, sodass jeder von beiden des anderen *Ḥalīf* (Eidgenosse) und ihm zu Hilfe und Beistand bis in den Tod verpflichtet wurde —, dann erlangte dadurch jeder von ihnen ein Anrecht auf ein Sechstel vom Nachlass des andern. Diesen alt-arabischen Brauch hatte der Prophet anfangs bestätigt (siehe: Koran IV, 37: „Gebt jedem seinen Anteil am Nachlass, . . . auch denjenigen, mit denen ihr euch verbunden habt“), nachher jedoch schaffte er ihn ab.

[1]) Immerhin dürfte es auch im Heidentum vorgekommen sein, dass Frauen zur Erbfolge berufen waren Namentlich in Fällen, wo der Erblasser keine männlichen Nachkommen hinterliess, bekamen seine Töchter wahrscheinlich öfters den Nachlass Näheres über solche „Erbtöchter“ u.a. bei: F. D. E. van Ossenbruggen, *Oorsprong en eerste ontwikkeling van het testeer- en voogdijrecht*, S. 203; W. Rob. Smith, *Kinship and Marriage*, S. 285 und 264; Numeri XXVII, 3—4, 7—8; C. Snouck Hurgronje, *Het Gajōland en zijne bewoners*, S. 318; vgl. oben, S. 188, Anm. 2.

Die erwähnten Erbrechtsverse im Koran lauten:

Koran IV, 12: „Gott trägt euch auf, euren Kindern zu geben: einem männlichen Kinde soviel wie zwei weiblichen; sind nur weibliche Kinder vorhanden, und zwar [zwei oder] mehr als zwei, dann bekommen diese $^2/_3$ des Nachlasses, und ist nur ein weibliches Kind da, so bekommt es die Hälfte. — Die Eltern [des Verstorbenen] erhalten je $^1/_6$, wenn ein Kind von ihm vorhanden ist; sind aber keine Kinder da und beerben ihn die Eltern, so bekommt die Mutter $^1/_3$, ausgenommen, wenn Brüder von ihm vorhanden sind, denn dann erhält die Mutter nur $^1/_6$ . . .“.

Koran IV, 13: „Ihr [nämlich: die Männer] bekommt die Hälfte vom Nachlass eurer Gattinnen, falls von ihnen keine Kinder vorhanden sind; sind aber solche da, dann erhaltet ihr nur $^1/_4$“.

Koran IV, 14: „Und sie [die Witwen] bekommen $^1/_4$ eures Nachlasses, falls keine Kinder von euch vorhanden sind; sind aber solche da, dann $^1/_8$“.

Koran IV, 15: „Stirbt der Erblasser, »ohne Blutsverwandte in gerader Linie zu hinterlassen« [1]), und ist ein Bruder oder eine Schwester von ihm vorhanden, so erhalten diese je $^1/_6$; sind mehrere da, so bekommen sie zusammen $^1/_3$“.

Die Grundsätze, die für den Propheten bei Aufstellung dieser Regeln massgebend waren, sind für uns nicht leicht verständlich. Soviel steht aber fest, dass Muhammed mit seinen Vorschriften nur eine teilweise Regelung des Erbrechts bezweckte, eine Ergänzung also des schon vorhandenen Agnaten-Erbrechts. Auf letzteres einzugehen, hatte der Prophet keine Veranlassung. Deshalb wird auch in den

---

[1]) Das Wort *kalālatan* an dieser Koranstelle ist nach einigen muslimischen Gelehrten in der Bedeutung: „ohne Blutsverwandte in gerader Linie“, nach anderen dagegen (auf Grund von Koran IV, 175) als: „ohne Nachkommenschaft“ aufzufassen. Man könnte auch übersetzen: „Wenn den Erblasser seine Seitenverwandten beerben und ein Bruder oder eine Schwester von ihm da ist“, u.s.w.

angeführten Koranversen jeder der darin genannten Personen nur ein bestimmter Bruchteil zugebilligt; stillschweigend bleibt also der eventuell übrigbleibende Teil wie von altersher den Agnaten vorbehalten. Nur Koran IV, 15 könnte in dieser Hinsicht Schwierigkeiten machen: wenn nämlich der Erblasser stirbt, ohne Blutsverwandte in gerader Linie zu hinterlassen, so ist doch zweifellos sein Bruder der nächste Blutsverwandte unter seinen Agnaten; aber warum soll dieser dann nur $^1/_6$ der Erbschaft erhalten? Nach muslimischer Tradition soll der ursprüngliche Korantext aber anstatt der Worte „ein Bruder oder eine Schwester" die Worte gehabt haben: „ein Halbbruder oder eine Halbschwester mütterlicherseits", in welchem Sinne dieser Vers denn auch von den Muslimen stets aufgefasst wird.

Die Regelung der Erbfolge in der Seitenlinie liess indessen viele Fragen unbeantwortet, bis schliesslich eine neue Offenbarung (Koran IV, 175) folgenden Inhalts erschien:

„Sie ersuchen dich um eine Entscheidung, sprich: Gott entscheidet für euch hinsichtlich jemandes, der keine Blutsverwandten in gerader Linie hinterlässt, folgendermassen: wenn jemand umgekommen ist, ohne Kinder zu hinterlassen, und es ist eine Schwester von ihm vorhanden, dann bekommt diese die Hälfte des Nachlasses . . . , sind zwei Schwestern da, so erhalten sie zusammen $^2/_3$; erben sie aber zugleich mit Brüdern, dann bekommt ein Bruder soviel wie zwei Schwestern".

---

§ 52. Das Erbrecht ab intestato im allgemeinen.

Die bei der Erbfolge nach unserem Gesetz von Rechts wegen eintretende Fusion zwischen dem Vermögen des Erben (*Wārith*) und demjenigen des Erblassers (*Mūrith*) ist den Muslimen unbekannt. Nach islāmischem Gesetz haften die Erben nicht mit ihrem eignen Vermögen für die Schulden des Erblassers. Die Nachlassgläubiger können ihre Forderungen nur soweit geltend machen, wie der Nachlass

reicht. Ihre Rechte gehen in dieser Hinsicht nicht weiter als die, welche nach unserm Recht die Nachlassgläubiger haben, falls die Erbschaft nur sub beneficio inventarii angetreten worden ist [1]). Andrerseits haben die Erben auch kein Anrecht auf den Nachlass, bevor alle Nachlassschulden bezahlt sind [2]).

Als Nachlassschulden sind ausser den vom Erblasser bei seinen Lebzeiten eingegangenen Verbindlichkeiten noch zu betrachten: die Begräbniskosten und das, was der Verstorbene „Allāh schuldig geblieben ist", wie z.B. noch nicht bezahlte *Zakāt* und versäumte Fasttage Namentlich wird aus dem Nachlass öfters eine Summe für jemanden ausgesetzt, der noch nachträglich für den Verstorbenen den von diesem ohne gültigen Grund unterlassenen *Ḥaddj* ausführen muss (vgl. oben, S. 143). Auch wird häufig ein Teil des Nachlasses zur Sühne für etwaige *Ṣalāt*-Versäumnisse des Erblassers ausgeschieden. Eigentlich kann zwar das Versäumen von *Ṣalāts* nach der schāfiʿitischen Lehre nicht auf diese Weise nachträglich gutgemacht werden; man pflegt sich jedoch in dieser Hinsicht an die Meinung einer Minderheit unter den schāfiʿitischen Gelehrten zu halten. Diese lehren nämlich, dass die Erben entweder die vom Erblasser versäumten *Ṣalāts* nachholen oder aber für jede derselben ein *Mudd* von dem „Getreide des Landes" [3]) den Armen spenden

[1]) Dass es indessen auch nach muslimischem Gesetz als sehr lobenswert gilt, wenn der Erbe die Schulden des Erblassers im Notfalle aus seinen eignen Mitteln bezahlt, ist selbstverständlich. Nach altarabischem Glauben musste die Seele des Verstorbenen im Grabe für seine Schulden büssen, bis der Erbe dieselben bezahlt hatte.

[2]) Infolge dieser abweichenden Auffassung des juristischen Charakters der Erbfolge ist im islāmischen Gesetz kein Platz für eine besondere Lehre bezüglich: der Verwerfung von Erbschaften, — der verschiedenen Arten, eine Erbschaft anzutreten — der sogen. Saisine (wodurch der Nachlass von Rechts wegen auf die Erben übergeht) u. a. m.

[3]) Das heisst z. B. in Niederländisch-Indien: ein *Mudd* Reis. Näheres bei: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, I, 482—485 (*The Achehnese*, I, 435—438

müssen. Das Nachholen der *Ṣalāts* wird gewöhnlich nicht von den Erben persönlich ausgeführt, sondern von besonders dazu geeigneten frommen Leuten gegen Bezahlung einer gewissen Summe aus dem Nachlass.

Eine Vorbedingung für die Erbberechtigung ist natürlich, dass der Erbe den Erblasser überlebt hat. In zweifelhaften Fällen, wenn Personen, die einander beerben würden, gestorben sind, ohne dass sich ausmachen liesse, wer von ihnen zuerst gestorben ist, findet nach Ansicht der *Faḳīhs* überhaupt keine Erbfolge statt. Bleibt jemand so lange fort, dass man ihn für tot halten muss, so können seine Erben sich an den *Ḳāḍī* wenden, der nach Untersuchung der Umstände den Verschollenen für „vermutlich gestorben" erklären kann. Hierdurch erlangen die Erben das Recht, vorläufig den Nachlass in Besitz zu nehmen. — Auch muss im allgemeinen feststehen, dass der Erbe in dem Augenblick, als der Erblasser starb, bereits gelebt hat. Nur wenn jemand mit Hinterlassung einer schwangeren Witwe stirbt, wird für die noch ungeborene Frucht ein Kindeserbteil reserviert.

Als erbunwürdig sind von der Erbfolge ausgeschlossen:

1. derjenige, der den Tod des Erblassers verursacht hat;
2. der *Murtadd* (der vom Islām Abtrünnig-Gewordene);
3. Ungläubige; diese können keine Muslime beerben; ebensowenig umgekehrt [1].

Über die Rangordnung, nach welcher die verschiedenen Klassen von Erben zur Erbschaft berufen sind, ist folgendes zu bemerken:

a. Ebenso wie im alt-arabischen Erbrecht gilt auch im Islām die Erbfolge der Agnati (*ʿAṣabāt*) als Grundlage des Intestat-Erbrechts. Die *ʿAṣabāt* sind die gewöhnlichen Erben; die Erbberechtigung anderer ist nur eine Ausnahme von der Hauptregel. Über die Reihenfolge der *ʿAṣabāt* untereinander siehe § 53.

[1]) Ausführliche Gesetzbücher erwähnen noch andere Fälle. Siehe z.B.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 186, § 4 und S. 204—208.

b. Die sogen. „koranischen Erben“ sind diejenigen, die in den Erbrechtsversen des Korans ausdrücklich als erbberechtigt genannt sind und denen ein bestimmter Bruchteil vom Nachlass (und zwar, je nachdem, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{2}{3}$, $\frac{1}{3}$, oder $\frac{1}{6}$) zukommt, in dem Sinne, dass die *ʿAṣabāt* nur auf den Rest des Nachlasses Anspruch haben, der nach Abzug der Erbteile für die koranischen Erben übrig bleibt [1]). Ein solcher „fester Anteil“ heisst im Gesetz ein „*Farḍ*-Teil“ (*Farīḍah*, Plur. *Farāʾiḍ*), und die koranischen Erben werden danach „Leute der *Farḍ*-Teile“ (*Ḏawu'l-Farāʾiḍ*) genannt. Vgl. über sie § 54. Da die genaue Kenntnis dieser im Koran bestimmten Erbteile der schwierigste und wichtigste Teil des Erbrechts war, erhielt dieses in seiner Gesamtheit den Namen *ʿIlm al-Farāʾiḍ* (d.i. Wissenschaft der *Farḍ*-Teile).

c. Beim Nichtvorhandensein von *ʿAṣabāt* fällt derjenige Teil des Nachlasses, der nach Abzug der koranischen Erbteile übrig bleibt, an die Staatskasse (*Bait al-Māl*), vorausgesetzt, dass diese nach den gesetzlichen Anforderungen zum Besten der Muslime verwaltet wird. Ist dem nicht so, dann fällt das Erbrecht des *Bait al-Māl* fort, und die koranischen Erben [2]) erhalten (je nach Massgabe ihres *Farḍ*-Teils) auch den Rest des Nachlasses.

d. Erst, wenn weder *ʿAṣabāt* noch koranische Erben vorhanden sind und auch die Staatskasse nicht dem Gesetz entsprechend verwaltet wird, sind die *Ḏawu'l-Arḥām* [3]) — d.h. die mit dem Erblasser in der weiblichen Linie verwandten

---

[1]) Jedoch behalte man hierbei im Auge, dass viele koranische Erben ihren Anspruch auf einen bestimmten Teil des Nachlasses in den unten (in § 53 und § 54) näher zu besprechenden Fällen ganz oder teilweise verlieren, wenn Söhne oder andere *ʿAṣabāt* vorhanden sind. Der nähere Verwandte schliesst sie dann von ihrem koranischen Erbreeht aus. Eine solche „Ausschliessung“ heisst im Gesetz *Ḥadjb*.

[2]) Mit Ausnahme des Witwers, bezw. der Witwe, falls diese nicht etwa zugleich Blutsverwandte des Erblassers sind.

[3]) Bezüglich der Reihenfolge dieser *Ḏawu'l-Arḥām* untereinander gibt es in den Gesetzbüchern zwei Theorien. Siehe z.B: E. Sachau. *Muhamm. Recht*, S. 224 f.

Personen, sowie diejenigen weiblichen Verwandten, die nicht als koranische Erben auftreten können — zur Erbfolge berufen e. Sollten auch diese Verwandten nicht vorhanden sein, dann darf nach dem Gesetz jeder Muslim von dem Nachlass Besitz ergreifen, der fähig und bereit ist die Erbschaft zum Besten der muslimischen Gemeinde zu verwalten.

---

§ 53. Erbrecht der ʿAsabāt.

Die Rangordnung, nach welcher die verschiedenen *ʿAṣabāt* zur Erbfolge berufen sind, ist dieselbe, in der sie nach dem Gesetz befugt sind als *Walī* bei Eheschliessungen aufzutreten (s. o., S. 211), abgesehen von folgenden beiden Ausnahmen:

1. erbberechtigt sind auch die männlichen Nachkommen des Erblassers in der männlichen Linie, und zwar vor den männlichen Aszendenten. Für diese Nachkommen des Erblassers gilt ebenfalls die Regel, dass der nähere Verwandte den entfernteren von der Erbfolge ausschliesst;

2. im Erbrecht geht die aufsteigende gerade Linie nicht immer, wie im Eherecht, der Seitenlinie vor, insofern nämlich, als zwar der Vater, aber nicht der Grossvater des Erblassers vor dessen Brüdern zur Erbfolge berufen ist. Sind Brüder des Erblassers vorhanden, so erben sie neben dem Grossvater väterlicherseits, und zwar einer oder zwei zu gleichen Teilen mit ihm; sind mehr als zwei Brüder da, so hat der Grossvater von dem ihm und den Brüdern zusammen Zustehenden mindestens $^1/_3$ zu fordern [1]).

---

[1]) Sind auch koranische Erben vorhanden, so steht dem Grossvater ausserdem mindestens $^1/_6$ der Erbschaft zu. Er kann dann nämlich wählen, was für ihn am vorteilhaftesten ist: $^1/_6$ des Nachlasses, $^1/_3$ des Restes, der nach Abzug der koranischen *Farḍ*-Teile vom Nachlass übrig bleibt, oder zu gleichen Teilen mit den Brüdern des Erblassers zu erben.

Über die Frage, welchen Rang der Grossvater unter den *ʿAṣabāt*

Im Erbrecht werden ausser den betreffenden männlichen Verwandten auch einige weibliche als *ʿAṣabāt* betrachtet. Hat nämlich der Erblasser sowohl Söhne als auch Töchter hinterlassen, so beerben ihn diese gemeinschaftlich, und zwar so, dass das für die Töchter bestimmte koranische *Farḍ*-Teil wegfällt und jede Tochter nur die Hälfte von dem bekommt, was jeder der Söhne erbt [1]). Während also Töchter sonst als „koranische Erben" auftreten, verlieren sie dieses Recht, wenn sie neben Söhnen des Erblassers (d. h. neben ihren Brüdern) erben, weil ihr Erbteil dann proportional dem der Söhne wird.

Aus diesem Grunde wird eine neben einem Sohne des Erblassers erbende Tochter ebenfalls *ʿAṣabah* genannt, und zwar — zur Unterscheidung von dem eigentlichen, männlichen *ʿAṣabah* (dem *ʿAṣabah bi-nafsihi*, d. h. „*Aṣabah* durch sich selbst") — speziell: *ʿAṣabah bi'l-ghairi* (d. h. eine „durch einen anderen zur *ʿAṣabah* Gewordene").

Dieselbe Regel und Benennung gilt auch für die Tochter eines Sohnes des Erblassers, die neben dem Sohne eines Sohnes des Erblassers erbt; ferner für die vollbürtige Schwester des Erblassers, die neben einem vollbürtigen Bruder von ihm erbt, und für die Halbschwester väterlicherseits, die neben einem solchen Halbbruder des Erblassers erbt [2]).

---

einnehme, liefen die Meinungen der *Faḳīhs* ursprünglich auseinander, und die jetzt gültige Regel, wonach er neben den Brüdern erbt, scheint ein Kompromiss zwischen den beiden früheren, einander widerstreitenden Ansichten zu sein. Die einen meinten nämlich, dass der Grossvater die Brüder (ebenso wie im Eherecht) ausschliesse; die anderen dagegen, dass er erst nach den Brüdern komme. Zu der letztgenannten Ansicht stimmt die Rangordnung, nach der die Agnaten des patronus diesem nach seinem Ableben in seinen Patronatsrechten über freigelassene Sklaven folgen (vgl. oben, S. 208).

[1]) Auf Grund von Koran IV, 12: „[gebt] einem Manne soviel wie zwei Frauen".

[2]) Auch der Grossvater (väterlicherseits) macht die leibliche Schwester

Ausserdem wird die vollbürtige Schwester sowie die Halbschwester väterlicherseits *ʿAṣabah* genannt, wenn sie neben einer Tochter des Erblassers oder seines Sohnes erben. Sie bekommen dann nämlich nicht ihr bestimmtes, koranisches Erbteil ($^1/_2$ bezw. $^2/_3$ des Nachlasses), das in diesem Falle der Tochter des Erblassers (bezw. seines Sohnes) zusteht, sondern — ebenso wie die männlichen *ʿAṣabāt* —, nur den Rest des Nachlasses, der übrig bleibt, nachdem alle koranischen Erbteile den dazu Berufenen ausgehändigt sind. Aus diesem Grunde nennt man die vollbürtige Schwester (bezw. die Halbschwester väterlicherseits) in einem solchen Falle *ʿAṣabah maʿa'l-ghairi* (d. h. „*ʿAṣabah*" weil „neben jemand anders" erbend).

---

§ 54. Erbrecht der „koranischen Erben" (D̲awu'l-Farāʾiḍ).

Die Vorschriften bezüglich der Erbteile, welche die koranischen Erben beanspruchen können, beruhen im allgemeinen auf buchstäblicher Auslegung der „Erbrechtsverse" (Koran IV, 12—15 und 175). Zwar wird hierin nur der Tochter, den beiden Eltern, den beiden Ehegatten und den Brüdern und Schwestern ein *Farḍ*-Teil zuerkannt, jedoch haben die *Faḳīhs* die für die Tochter des Erblassers gültigen Regeln auf die Tochter seines Sohnes und ebenso die für die Eltern gültigen auf die Grosseltern ausgedehnt; ausserdem hat man bei den Schwestern zwischen der vollbürtigen Schwester, der Halbschwester väterlicherseits und derjenigen mütterlicherseits unterschieden. So ist die Gesamtzahl der koranischen Erben auf zwölf gekommen, nämlich:

1. in der absteigenden Linie: die Tochter des Erblassers und diejenige seines Sohnes — Koran IV, 12;

---

sowie die Halbschwester väterlicherseits zur *ʿAṣabah bi'l-ghairi*; siehe unten, S. 250, 7., und 8.; vgl. S. 253 (im Falle der *Akdarījah*).

2. in der aufsteigenden Linie: Vater Mutter, Grossvater väterlicherseits und Grossmutter beiderseits [1]) — Koran IV, 12;

3. in der Seitenlinie: die vollbürtige Schwester und Halbschwester väterlicherseits -- Koran IV, 175; — Halbbruder und Halbschwester mütterlicherseits — Koran IV, 15;

4. Witwer und Witwe — Koran IV, 13—14.

Die bestimmten *Fard*-Teile, welche diese zwölf koranischen Erben nach dem Gesetz beanspruchen können, sind folgende:

1. Die Tochter ist zur Hälfte des Nachlasses berufen; sind zwei oder mehr Töchter da, so erhalten sie zusammen $^2/_3$ des Nachlasses; erben die Töchter aber neben Söhnen des Erblassers, dann fällt ihr Anspruch auf ein *Fard*-Teil weg, und Söhne und Töchter zusammen erhalten den ganzen Rest des Nachlasses, der nach Aushändigung der *Farāʾid* an die koranischen Erben übrig bleibt, jedoch ist das Erbteil einer Tochter nur halb so gross wie das eines Sohnes.

2. Die Tochter des Sohnes ist denselben Regeln unterworfen, wie die Tochter. Auch sie hat Anspruch auf die Hälfte das Nachlasses; zwei oder mehr Sohnestöchter bekommen zusammen $^2/_3$ des Nachlasses; neben dem Sohne eines Sohnes des Erblassers erbend, gilt sie als *ʿAṣabah* (*biʾl-ghairi*) und erhält dann nur halb soviel wie jener.

Da die Tochter eines Sohnes eben durch diesen mit dem Erblasser verwandt ist, so verliert sie nach dem Gesetz ihren Anspruch auf ein koranisches *Fard*-Teil, sobald ein Sohn des Erblassers miterbt.

Eine Tochter dagegen schliesst eine Sohnestochter im allgemeinen nicht von der Erbfolge aus; da jedoch Töchtern und Sohnestöchtern zusammen nur $^2/_3$ des Nachlasses als

---

[1]) Und alle übrigen weiblichen Aszendenten des Erblassers, sofern sie nicht durch einen nicht-erbfähigen männlichen Aszendenten mit ihm verwandt sind; letzteres ist der Grund, weshalb z.B. die Mutter des Grossvaters mütterlicherseits nicht erbt.

koranisches Erbteil zustehen, so bleibt beim Vorhandensein von zwei oder mehr Töchtern (die dann $^{2}/_{3}$ des Nachlasses bekommen) für die Sohnestöchter nichts, beim Vorhandensein einer Tochter (welche dann die Hälfte des Nachlasses bekommt) nur $^{1}/_{6}$ übrig [1]).

3. Des Vaters koranisches Erbteil beträgt stets $^{1}/_{6}$ des Nachlasses. Ausserdem kann er als *ʿAṣabah* auftreten, falls nicht männliche Nachkommen der Erblassers miterben.

4. Der Grossvater hat ebenfalls $^{1}/_{6}$ des Nachlasses als koranisches Erbteil zu beanspruchen, verliert aber dieses Recht, wenn er mit dem Vater zusammentrifft. Er kann ausserdem als *ʿAṣabah* auftreten, wenn weder Nachkommen noch der Vater des Erblassers miterben. Sind dann ausser ihm noch Brüder des Erblassers vorhanden, so tritt er neben diesen als *ʿAṣabah* auf [2]).

5. Die Mutter erhält nach Koran IV, 12 ebenfalls $^{1}/_{6}$ des Nachlasses, wenn Kinder, Sohneskinder oder auch zwei oder mehr Brüder oder Schwestern des Erblassers vorhanden sind; sonst $^{1}/_{3}$.

6. Der Anteil der Grossmutter ist stets $^{1}/_{6}$. Davon wird jedoch die Mutter der Mutter durch die Mutter, die Mutter des Vaters durch den Vater und durch die Mutter ausgeschlossen.

7. Eine vollbürtige Schwester bekommt die Hälfte (sind zwei oder mehr solche Schwestern da, so erhalten sie zusammen: $^{2}/_{3}$) des Nachlasses; neben einem leiblichen

---

[1]) Dieses Sechstel des Nachlasses heisst *Takmilah*, d. i. „dasjenige, was [die Tochter-Hälfte zu $^{2}/_{3}$] ergänzt". Auch neben zwei oder mehr Töchtern erbend, kann übrigens die Sohnestochter ein Erbteil erhalten, falls unter den Erben auch ein Sohnessohn ist, der sie zur *ʿAṣabah* (*bi 'l-ghairi*) macht. Dieser Sohnessohn wird in einem solchen Falle „der gesegnete" genannt.

[2]) Über den Anteil, der in einem solchen Falle dem Grossvater zusteht, wenn ausserdem noch koranische Erben zu berücksichtigen sind, siehe oben, S. 245, Anm. 1.

Bruder erbend, gilt sie als *ʿAṣabah* und erhält nur die Hälfte des Bruder-Erbteils (nach Koran IV, 175).

Anspruch auf ein koranisches Erbteil hat sie jedoch nur dann, wenn der Erblasser ohne Nachkommen oder männliche Aszendenten gestorben ist. Söhne, Sohnessöhne und der Vater schliessen sie von der Erbfolge aus, durch das Miterben des Grossvaters oder leiblichen Bruders wird sie zur *ʿAṣabah bi'l-ghairi*, durch das von Tochter oder Sohnestochter zur *ʿAṣabah maʿa'l-ghairi* (vgl. oben, S. 247).

8. Für die Halbschwester väterlicherseits gilt im allgemeinen dasselbe, wie für die vollbürtige Schwester. Sie kann also die Hälfte (zwei oder mehr können zusammen: $^2/_3$) des Nachlasses beanspruchen; neben einem Halbbruder väterlicherseits erbend, wird sie zur *ʿAṣabah bi'l-ghairi* und tritt also mit ihm unter den *ʿAṣabāt* auf, wobei ihr Anteil der Hälfte des seinen gleich ist.

Ebenso wie die vollbürtige Schwester verliert auch sie ihr koranisches Erbteil durch Nachkommen oder männliche Aszendenten des Erblassers, da sie vom Sohn, Sohnessohn und Vater (und ausserdem noch vom vollbürtigen Bruder des Erblassers) ausgeschlossen, vom Grossvater dagegen zur *ʿAṣabah bi'l-ghairi* und von der Tochter und Sohnestochter zur *ʿAṣabah maʿa'l-ghairi* gemacht wird.

Leibliche Schwestern schliessen die Halbschwester väterlicherseits insofern von der Erbfolge aus, als zwei oder mehr leibliche Schwestern zusammen $^2/_3$ des Nachlasses bekommen und für die Halbschwester dann nichts mehr übrig bleibt; erbt jedoch die Halbschwester neben einer leiblichen Schwester, so erhalten sie zusammen $^2/_3$ und zwar die Schwester die Hälfte, die Halbschwester nur $^1/_6$ (also dieselbe Regelung, wie beim Zusammentreffen von Töchtern und Sohnestöchtern).

9. Das Erbrecht der Halbschwester mütterlicherseits und

10. des Halbbruders mütterlicherseits beruht auf Koran IV, 15. Jeder einzelne von beiden hat $^1/_6$

zu beanspruchen. Erben zwei oder mehrere nebeneinander, so erhalten sie zusammen $^1/_3$ des Nachlasses, welches zu gleichen Teilen unter sie verteilt wird. Jedoch erkennt das Gesetz ihnen das *Farḍ*-Teil nur unter der Voraussetzung zu, dass der Erblasser ohne Nachkommen oder männliche Aszendenten gestorben sei. Folglich werden sie von der Erbfolge ausgeschlossen durch: Söhne, Sohnessöhne, Töchter, Sohnestöchter, Vater und Grossvater väterlicherseits.

11. Dem Witwer steht (nach Koran IV, 13) die Hälfte des Nachlasses zu, ausser wenn neben ihm erben: ein Kind (Sohn oder Tochter) oder ein Sohneskind (Sohnessohn oder Sohnestochter); denn in diesem Falle beträgt sein Anteil nur $^1/_4$. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Kinder (bezw. Sohneskinder) van ihm selbst oder von einem anderen Manne seiner verstorbenen Frau abstammen.

12. Die Witwe hat (nach Koran IV, 14) die Hälfte von dem zu beanspruchen, was der Witwer unter gleichen Voraussetzungen erhalten würde, also $^1/_4$ oder $^1/_8$ des Nachlasses, je nachdem sie neben Kindern (bezw. Sohneskindern) erbt oder nicht. Dabei ist es wieder gleichgültig, ob diese Kinder (bezw. Sohneskinder) von ihr selbst oder von einer anderen Frau des Erblassers abstammen. Hinterlässt der Erblasser mehr als eine Witwe, so teilen diese das „für die Witwe" bestimmte Erbteil gleichmässig untereinander.

Während der *ʿIddah*-Periode nach einer widerruflichen Verstossung (s. o., S. 231) gelten Mann und Frau in bezug auf das Erbrecht noch als Ehegatten.

---

§ 55. Ausnahmen von den Hauptregeln infolge des Zusammentreffens mehrerer Erben.

Die koranischen Erben können niemals alle zugleich erben. Namentlich werden die Verwandten in der Seitenlinie durch diejenigen in der geraden Linie von ihrem koranischen Erb-

teil völlig ausgeschlossen[1]). Dennoch kann bisweilen die Zahl der gleichzeitig berufenen koranischen Erben so gross sein, dass die Summe der ihnen eigentlich zustehenden *Farḍ*-Teile grösser wäre als der ganze Nachlass; z. B. in folgendem Falle:

Sind unter den Erben keine Söhne, so sind berufen:
zwei Töchter zusammen zu $^{2}/_{3}$ (= $^{16}/_{24}$) des Nachlasses
der Vater . . . . . „ $^{1}/_{6}$ (= $^{4}/_{24}$) „ „
die Mutter . . . . „ $^{1}/_{6}$ (= $^{4}/_{24}$) „ „
die Witwe . . . . „ $^{1}/_{8}$ (= $^{3}/_{24}$) „ „
was einen Gesamtbetrag von $^{27}/_{24}$ ausmacht.

In diesem Falle müssen die *Farḍ*-Teile entsprechend verkleinert werden. Man teilt den Nachlass dann nicht in 24 sondern in 27 Teile. Davon bekommen die Töchter 16, der Vater 4, die Mutter 4 und die Witwe 3 Teile[2]).

Sonst macht das Zusammentreffen mehrerer Erben keine Abweichung von den Hauptregeln erforderlich, ausser in einigen besonderen Fällen, die im Gesetz unter speziellen Namen bekannt sind[3]). In diesen Fällen würden nämlich bei konsequenter Durchführung der Hauptregeln die Erbteile in ein Verhältnis zueinander kommen, das nach dem Gesetz ungerecht wäre.

Von solchen besonderen Fällen verdienen hier die folgenden Erwähnung Auf das Zusamentreffen mehrerer koranischer Erben beziehen sich:

---

[1]) Eine Ausnahme von dieser Regel ist, dass die Mutter (bezw. Grossmutter) nach Koran IV, 12 die Brüder und Schwestern nicht von ihrem koranischen Erbteil ausschliesst.

[2]) Eine derartige Verkürzung der koranischen Erbteile heisst im Gesetz *ʿAwl*. Der hier erwähnte Fall wird als die „Kanzelfrage" (*al-Minbarījah*, von *Minbar* = Kanzel) bezeichnet. Sie wurde nämlich dem Chalīfen ʿA l ī zur Entscheidung vorgelegt, als dieser gerade auf der Kanzel stand. „Der Anteil der Witwe (sonst $^{1}/_{8}$) muss in diesem Falle $^{1}/_{9}$ werden" lautete seine Antwort.

[3]) Man nennt sie die *Masāʾil mulaḳḳabah*, d. h. die mit besonderen Namen bezeichneten Gesetzesfragen.

1. Die beiden „seltsamen“, „glänzenden“ oder „von ᶜUmar entschiedenen“ Fragen [1]). Wenn jemand mit Hinterlassung eines Ehegatten (entweder der Witwe oder des Witwers) und beider Eltern gestorben ist, so wäre die Mutter in beiden Fällen nach der Hauptregel zu $1/_3 = 4/_{12}$ des Nachlasses berufen. Dann müsste aber in dem einen Falle (nämlich wenn der Ehemann gestorben ist) die Witwe $1/_4 = 3/_{12}$ bekommen, sodass für den Vater nur $5/_{12}$ übrig blieben; in dem anderen Falle aber (nämlich wenn die Ehefrau gestorben ist) würde der Witwer $1/_2 = 6/_{12}$ zu beanspruchen haben, der Vater also nur $2/_{12} = 1/_6$ erhalten können, d. h. nur die Hälfte des Anteils der Mutter. Um dieses Missverhältnis zwischen dem Erbteil des Vaters und dem der Mutter zu beseitigen, entschied ᶜUmar diese beiden Fälle folgendermassen: nachdem das koranische *Farḍ*-Teil an den Witwer ($\frac{1}{2}$), bezw. an die Witwe ($\frac{1}{4}$) ausgezahlt ist, haben die Eltern den Rest so zu teilen, dass der Vater $2/_3$ und die Mutter $1/_3$ davon bekommt.

2. Der unter dem Namen *Akdarījah* [2]) bekannte Fall. Wenn eine Frau folgende Erben hinterlässt: 1. ihren Mann, 2. ihre Mutter, 3. ihren Grossvater und 4. ihre Schwester (gleichgültig, ob vollbürtige oder Halbschwester väterlicherseits), so hat ihr Mann die Hälfte, die Mutter $1/_3$ des Nachlasses zu beanspruchen; es bleibt also nur $1/_6$ übrig für Grossvater und Schwester, die nach der Hauptregel nebeneinander als *ᶜAṣabāt* erben. Nun steht aber dem Grossvater nach Koran IV, 12 in jedem Fall mindestens $1/_6$ des Nachlasses zu, sodass also für die Schwester gar nichts übrig bliebe. Dies ist wirklich die Ansicht der Ḥanafiten; nach schāfiᶜiti-

---

[1]) Arabisch: *al-Gharībatāni*, *Gharrāwāni* oder *ᶜUmarījatāni.*

[2]) Der Ursprung dieser Bezeichnung lässt sich nicht mehr feststellen. Nach einigen muslimischen Gelehrten war Akdar der Name eines *Fakīhs*, dem der umajjadische Chalīfe ᶜAbd al-Malik ibn Marwān jene Frage zur Entscheidung vorlegte. Es finden sich aber noch andere Erklärungen. Näheres im Artikel *Akdarīya* in der *Enzyklopædie des Islām.*

scher Lehre dagegen behält in diesem Falle jeder der Erben sein koranisches *Farḍ*-Teil, sodass sich zunächst folgende Verteilung ergibt:

Witwer $^3/_6$,	Schwester $^3/_6$,
Mutter $^2/_6$,	Grossvater $^1/_6$.

Nach der oben angegebenen Regel müssen all diese Erbteile verkürzt und der Nachlass in 9 Teile eingeteilt werden, von denen der Witwer 3, die Mutter 2, die Schwester 3 und der Grossvater 1 bekommen würde. Um ein besseres Verhältnis zwischen dem Erbteile des Grossvaters und dem der Schwester zu erzielen, teilt man aber die ihnen zusammen zustehenden $^4/_9$ des Nachlasses in der Weise, dass ersterer $^2/_3$, letztere $^1/_3$ davon erhält. Von den $^4/_9 = (^{12}/_{27})$ kommen also $^8/_{27}$ auf den Grossvater und $^4/_{27}$ auf die Schwester.

Auf das Zusammentreffen von koranischen Erben und *ʿAṣabāt* dagegen bezieht sich:

3. Der als *Muscharrakah* bekannte Fall [1]). Hier wird, mit Abweichung von der Hauptregel, ein *Farḍ*-Teil gewissen *ʿAṣabāt* (nämlich vollbürtigen Brüdern) zugebilligt, für welche sonst in diesem Falle nichts übrig bliebe.

Wenn nämlich eine Frau folgende Erben hinterlässt: ihren Mann (der die Hälfte ihres Nachlasses erhält), ihre Mutter (die $^1/_6$ bekommt), zwei oder mehrere Halbbrüder mütterlicherseits (die zusammen $^2/_6$ zu beanspruchen haben) und

---

[1]) Dieser Fall wird auch noch *Muschtarakah*, *Ḥimārījah*, *Ḥadjarījah* und *Jammījah* genannt. Letztere drei Namen sind den Worten gewisser Brüder entlehnt, die sich nach der Überlieferung beim Chalīfen ʿUmar über ihre Ausschliessung von der Erbfolge beklagten. Sie sollen nämlich zu ihm gesagt haben: „Nimm an, unser Vater sei ein Esel (*Ḥimār*) oder ein ins Meer (*Jamm*) geworfener Stein (*Ḥadjar*) gewesen; dann bliebe doch noch die Verwandtschaft durch Vermittelung unsrer Mutter übrig". Darauf habe ʿUmar bestimmt, dass in einem solchen Falle das Erbteil der Halbbrüder *muscharrak* (oder *muschtarak*) sein, d. h. gleichmässig zwischen den vollbürtigen und den Halbbrüdern geteilt werden solle.

ausserdem einen oder mehrere vollbürtige Brüder, so würden diese letzteren, als ʿ*Aṣabāt* (also nach Auszahlung der koranischen Erbteile an die dazu Berufenen) erbend, nichts bekommen, obgleich sie doch mit der Erblasserin durch eine Person mehr verwandt sind, als die Halbbrüder. Um eine solche Ungerechtigkeit zu vermeiden, bestimmt das Gesetz, dass in diesem Fall die vollbürtigen Brüder dasselbe Erbrecht haben wie die Halbbrüder, und zwar in dem Sinne, dass die $^2/_6$ der letzteren hier zu gleichen Teilen unter die vollbürtigen und die Halbbrüder verteilt werden müssen.

---

§ 56. Letztwillige Verfügungen.

Das islāmische Gesetz erkennt die Befugnis, eine testamentarische Verfügung zu treffen, nur teilweise an. Der Muslim darf nämlich nur über ein Drittel desjenigen verfügen, was nach Bezahlung aller Schulden von seinem Nachlass übrig bleibt; die anderen zwei Drittel bleiben den gesetzlichen Erben vorbehalten [1]. Die schāfiʿitische Lehre empfiehlt sogar, nicht über ein volles Drittel des Nachlasses testamentarisch zu verfügen, wenn die Erben nicht etwa reich sind.

Stellt sich heraus, dass der Erblasser über mehr als $^1/_3$ seines Nachlasses verfügt hat, dann ist seine *Waṣījah* (Testament) nur gültig, falls und insofern die Intestat-Erben ihren Ansprüchen auf $^2/_3$ der Erbschaft entsagen und hierdurch die Verfügung des Erblassers bestätigen.

---

[1] Auch ist dabei zu beachten, dass der testamentarisch Bedachte nur Legatar (Vermächtnisnehmer) ist. Er kann also durch Testament nur einzelne Gegenstände des Nachlasses oder z.B. eine gewisse Geldsumme bekommen. Für die Schulden des Erblassers haftet er ebensowenig wie der Intestat-Erbe (s o., S. 241), und sein Recht auf das ihm Vermachte kann auch er erst geltend machen, wenn alle Nachlassschulden bezahlt sind.

Über die Entstehung dieser Vorschrift berichtet die muslimische Tradition folgendes. Als S a ᶜ d i b n A b ī W a k ḳ ā ṣ, einer der Zeitgenossen Muhammeds, einmal schwerkrank darniederlag und sein Ende nahe glaubte, teilte er dem Propheten mit, dass er all seine Habe den Armen und Bedürftigen sowie „dem Weg Gottes" (*Sabīl-Allāh*) vermachen wolle. Der Prophet aber verbot ihm dies und meinte, es sei doch besser, wenn er seine Erben reich zurücklasse, als wenn sie nach seinem Tode betteln gehen müssten. Schliesslich erhielt aber S a ᶜ d doch die Erlaubnis, wenigstens über $^1/_3$ seines Nachlasses nach Gutdünken zu verfügen.

Auf Grund dieser Überlieferung ist der Schwerkranke im Islām in seiner Geschäftsfähigkeit beschränkt und zwar in bezug auf a l l e Rechtshandlungen, die das Recht seiner Erben auf $^2/_3$ seines Nachlasses beeinträchtigen würden [1]. Denn das Gesetz verbietet ihm nicht nur die Zuwendung von Vermächtnissen sondern überhaupt jede freiwillige und unentgeltliche vermögensrechtliche Bevorteilung dritter Personen (z. B. durch Schenkung, Erlass von Schulden oder Freilassung von Sklaven), sofern er dadurch sofort über mehr als $^1/_3$ seines Vermögens verfügen würde; ist doch nach muslimischer Auffassung das Vermögen eines Schwerkranken während seiner Krankheit gewissermassen schon als Nachlass zu betrachten.

Mit einem Schwerkranken wird ausserdem gleichgestellt: jemand, der sich während eines Sturmes auf See befindet, wer zum Tode verurteilt oder von Feinden gefangen genommen ist, die ihre Gefangenen zu töten pflegen, ferner die Bewohner einer Gegend, die schwer von Pest, Cholera oder anderen Seuchen heimgesucht wird, Krieger im Kampfe u. s. w. Jedoch sind die von solchen Personen (bezw. von einem Schwerkranken) getroffenen Verfügungen als gültig zu betrachten, wenn diejenigen, die sich in Todesgefahr be-

---

[1]) Er befindet sich also in dieser Hinsicht im *Ḥadjr*-Zustande; vgl. oben, S. 196, Anm. 1 und S a c h a u, *Muhamm. Recht*, S. 339, 349, 353 f.

finden, entweder doch noch mit dem Leben davonkommen oder im entgegengesetzten Falle, wenn ihre Erben die betreffenden Verfügungen nachträglich bestätigen.

Die Rechtsgültigkeit einer letztwilligen Verfügung hängt ferner von einigen im Gesetz näher umschriebenen Bedingungen ab. Die Bestimmungen hierüber beziehen sich hauptsächlich auf die vier sogen. „Säulen“ des Rechtsgeschäftes: 1. den Vermachenden (*al-Mūṣī*), 2. den Legatar oder Vermächtnisnehmer (*al-Mūṣā lahu*), 3. den Gegenstand des Vermächtnisses (*al-Mūṣā bihi*) und 4. die Form (*al-Ṣīghah*).

1. Die Person, welche das Vermächtnis errichtet (*al-Mūṣī*), muss geschäftsfähig sein [1]) und vollkommen freiwillig handeln; auch muss der betreffende natürlich befugt sein, über den Gegenstand des Vermächtnisses zu verfügen.

2. Der Vermächtnisnehmer muss befugt und imstande sein, das Eigentum an dem Gegenstand des Vermächtnisses zu erwerben, und zwar in dem Augenblick, wo die auf ihn bezügliche Verfügung getroffen wird [2]). Hat der Erblasser einen der Intestat-Erben bedacht, so ist diese Verfügung ungültig. Der Bedachte hat dann auf das ihm Zugewiesene keinen Anspruch, falls nicht etwa die übrigen Erben sich mit der Verfügung des Erblassers einverstanden erklären und sie dadurch bestätigen. Zwar galt es anfangs (laut Koran II, 176) sogar für jeden wohlhabenden Muslim als Pflicht, zum Vorteil seiner Eltern und nächsten Familienmitglieder testamentarische Verfügungen zu treffen; aber wie schon oben (S. 44, Anm. 3) bemerkt, betrachtete man diese Vorschrift später, nachdem die Regelung des Intestat-Erbrechts im Koran offenbart war, als „abgeschafft“; nach der Überlieferung

---

[1]) Also nicht unter Vormundschaft stehen. Eine Ausnahme bildet der entmündigte *Mubaḏḏir* (s. o., S. 200); dieser ist zur Errichtung eines Testaments befugt.

[2]) Als Ausnahme von dieser Regel erkennt das Gesetz die Gültigkeit eines Vermächtnisses für ein noch ungeborenes Kind an, vorausgesetzt, dass dieses Kind innerhalb der nächsten sechs Monate lebend zur Welt kommt.

hatte Muhammed ja verboten, die von Allāh bestimmten *Farḍ*-Teile der einzelnen Erben durch testamentarische Bestimmungen zu verändern.

3. Der Gegenstand des Vermächtnisses muss so beschaffen sein, dass eine Übertragung des Eigentums daran stattfinden kann. Ist das Vermächtnis nicht für eine einzelne Person bestimmt, sondern zu einem öffentlichen Zwecke, so muss dieser Zweck gesetzlich erlaubt sein (wie z. B. der Bau einer Moschee; nicht erlaubt wäre dagegen ein Vermächtnis z. B. zur Förderung des jüdischen oder christlichen Kultus; eine gleichartige Bestimmung in bezug auf den Zweck einer *Waḳf*-Stiftung s. u., S. 279).

4. In bezug auf die Form verlangt das Gesetz nur, dass der Erblasser seine Absicht in deutlichen Ausdrücken kundgebe, und zwar im Beisein von Personen, die später bezeugen können, dass er dies oder jenes wirklich als seinen Willen bezeichnet hat [1]). Schriftliche Abfassung der *Waṣījah* wird nicht verlangt, und selbst wenn die letztwillige Verfügung schriftlich getroffen wird, so ist dabei doch in jedem Falle die Hinzuziehung von Zeugen erforderlich, damit diese später nötigenfalls über das Rechtsgeschäft aussagen können.

Der mit dem Vermächtnis Bedachte hat nach dem Gesetz zwar ausdrücklich zu erklären, dass er das Vermächtnis annimmt, kann aber diese Erklärung erst nach dem Tode des Erblassers gültig abgeben. Letzterer behält nämlich bis zu seinem Tode das Recht, seine *Waṣījah* zu widerrufen. Ein solcher Widerruf kann ausdrücklich geschehen oder stillschweigend, z. B. dadurch, dass der Erblasser den Gegenstand des Vermächtnisses nachträglich veräussert oder anderweitig darüber verfügt. Stirbt der Vermächtnisnehmer nach dem Tode des Erblassers, aber noch bevor er seine Annahmeerklärung [2]) abgelegt hat, so sind seine Erben befugt, an seiner Statt das Vermächtnis anzunehmen.

---

[1]) Vgl. Koran V, 105 ff.

[2]) Arabisch: *Ḳabūl*, d. h. „Annehmen".

Eine letztwillige Verfügung braucht übrigens nicht ausschliesslich die Zuwendung von Vermächtnissen zu enthalten, sondern kann auch betreffen: die Bestellung eines Vormundes für die minderjährigen Kinder des Erblassers (vgl. oben, S. 198), die Einsetzung eines Testamentsvollstreckers (*Waṣī*), dem speziell die Fürsorge für die richtige Verteilung des Nachlasses unter die dazu Berufenen und für die Bezahlung der Nachlassschulden anvertraut werden kann, u. a. m. [1]).

[1]) Derartige Verfügungen werden zum Unterschied von der eigentlichen *Waṣījah* als „*Īṣā*'" bezeichnet.

NEUNTES KAPITEL.

HANDELS- UND VERMÖGENSRECHT. VERBINDLICHKEITEN INFOLGE VON EIDEN UND GELÜBDEN.

Litteratur. *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 348—II, 208; II, 219 ff.; 283 ff.; *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 311—421; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 265—682; S. Keyzer, *Handboek voor het Mohamm. recht*, S. 122—218; L. W. C. van den Berg, *De beginselen van het Mohamm. recht*, 3. Aufl., S. 73—128; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 1—26 (Ind. Gids, 1884, I, 737—762); ders.: *Mohamm. recht en rechtswetenschap* (Ind. Gids, 1886, I, 98 ff); ders.: *De Fiqh en de vergelijkende rechtswetenschap* (Rechtsgel. Magazijn, 1886); ders.: *De Atjèhers*, I, 307—318, II, 352—355 (*The Achehnese*, I, 285—294, II, 319—321).

§ 57. Vermögens- und handelsrechtliche Bestimmungen im allgemeinen.

Über die ursprünglichen Formen von Besitz, Eigentum, Schuldrecht u. s. w. bei den heidnischen Arabern ist noch wenig Sicheres bekannt. Ohne Zweifel liessen sich Aufschlüsse darüber sowohl aus der muslimischen Überlieferung als auch aus der übrigen arabischen Litteratur gewinnen, doch ist diese Arbeit bisher noch nicht in Angriff genommen worden. Man wird annehmen müssen, dass zu Muhammeds Zeit der Tauschverkehr und die darauf bezüglichen Rechtsgebräuche in Arabien noch ziemlich primitiv waren, abgesehen von den Handelszentren, in denen die Rechtsgeschäfte vielleicht schon etwas verwickelter vor sich gingen.

Wesentliche Änderungen an den in seiner Umgebung üblichen Rechtsgebräuchen in bezug auf Handel und Verkehr hat

der Prophet sicher nicht beabsichtigt. Nur die sogen *Ribā*-Geschäfte (s. u. § 59) werden im Koran scharf verurteilt. Inwiefern nach Muhammeds Tod das Recht der Kulturvölker, mit denen die Muslime in Berührung kamen (und namentlich das römische Recht) auf die Entwickelung der islāmischen Rechtsbegriffe eingewirkt hat, bleibt eine Frage, die noch nicht hinreichend beantwortet ist [1]). Dagegen steht ausser Zweifel, dass die arabischen Rechtsgebräuche das europäische Handelsrecht vielfach beeinflusst haben. Davon zeugen unter anderm die zahlreichen arabischen Fremdwörter auf handelsrechtlichem Gebiet, von denen viele auch in die europäischen Gesetzbücher übergegangen sind [2]).

Auch lässt sich annehmen, dass der mittelalterliche Handel in muslimischen Ländern die Entstehung eines zwar ausschliesslich auf Gewohnheit beruhenden, aber doch ziemlich entwickelten Handelsrechts zur Folge gehabt hat, in dem die Bestimmungen des religiösen Gesetzes nur eine geringe Rolle spielten. Freilich ist hierüber bisher nur wenig bekannt [3]).

In den *Fiḳh*-Büchern werden die gebräuchlichsten Rechtsgeschäfte wie Kauf und Verkauf, Pfand, Miete, Schenkung, Gebrauchsleihe, Teilhaberschaft, Bürgschaft u. s. w. im einzelnen (meist sogar recht ausführlich und genau) auseinandergesetzt Dagegen vermisst man in den muslimischen

---

[1]) I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 75 f.; ders.: *Die Religion des Islams*, S. 102; A. v. Kremer, *Culturgesch.*, I, 516 ff., 525, 532 ff.; L. W. C. van den Berg, *De contractu »do ut des«* (Leidener Doktor-Dissert., 1868), S. 17—18; vgl. ders.: *Over het contract al-Bai*ᶜ *in het Mohamm. recht* (Bijdr. Inst., 1869, 3e Volgr., IV, 128—129).

[2]) Die Angaben bei: R. Dozy, *Oosterlingen* (*verklarende lijst der Nederl. woorden, die uit het Arabisch, enz. afkomstig zijn.* 's Gravenhage, 1867) und: R. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe* (2. Aufl., Leiden, 1869) sind — wenigstens in bezug auf juristische Ausdrücke — nicht ganz vollständig.

[3]) Vgl. z. B. über den mittelalterlichen Wechsel: R. Grasshoff, *Die Suftaġa und Ḥawâla der Araber. Ein Beitrag zur Geschichte des Wechsels* (Königsberger Doktor-Dissertation), 1899.

Gesetzbüchern eine allgemeine Lehre über Haftbarkeit, Risiko, Schadenersatzpflicht u. s. w. bei Verbindlichkeiten.

Gesetzlich anerkannte dingliche Rechte sind unter anderm: Eigentum, verschiedene Servitute, Pfandrecht u. a. m. Der Unterschied zwischen einem dinglichen Besitzrecht und der tatsächlichen detentio[1]) des Inhabers ist im muslimischen Gesetz nicht bekannt. Ausserdem ist die Auffassung vom Wesen der dinglichen Rechte bei den islāmischen Juristen durchaus verschieden von der bei uns herrschenden Hat z. B. die eine Partei das Recht des Niessbrauchs an einer Sache und die andere nur das blosse Eigentumsrecht, so sehen die *Faḳīhs* darin nicht wie wir zwei verschiedene dingliche Rechte (Eigentum und Niessbrauch) an einer Sache, sondern vielmehr zwei gleiche Rechte (nämlich Eigentumsrechte) an zwei verschiedenen Sachen. Sie betrachten nämlich den einen als Eigentümer der Sache selbst (oder wie sie es auszudrücken pflegen: als Eigentümer der *Raḳabah*, d. h. eigentlich des „Halses" der Sache) und den anderen als Eigentümer der Vorteile[2]), welche die Sache bringt. Wenn jemand sich z. B. ein Servitut ausbedingt, so heisst das bei den *Faḳīhs*: Kauf eines Benutzungsrechtes[3]). Der Käufer wird dann „Eigentümer" des Rechtes, z. B. über das Grundstück eines anderen zu gehen[4]) oder darauf zu bauen[5]), die Mauer seines Nachbarn zur Unterstützung der Balken seines eignen Baues zu verwenden u. s. w.

Ein Kontrakt oder Vertrag heisst *ʿAḳd* (d. h. „Binden") und die daraus entstehende Verpflichtung *Dain* (d. i. Schuld). Letztere Bezeichnung findet im Gesetz jedoch nur auf solche Verbindlichkeiten Anwendung, kraft welcher der Schuldner entweder persönlich eine bestimmte Arbeit zu leisten oder

---

1) Arabisch: *Jad*, d. h. eigentlich „Hand" als Symbol der Gewalt über etwas.

2) Arabisch: *Manfaʿah*, Plur.: *Manāfiʿ*.

3) Eigentlich: Kauf einer *Manfaʿah*; vgl. z. B.: *Fatḥ al-Ḳarīb*, S. 311.

4) Arabisch: *Ḥaḳḳ al-Mamarr*.

5) Arabisch: *Ḥaḳḳ al-Bināʾ*.

vertretbare, nicht individuell bestimmte Sachen zu liefern hat. Der Gegenstand derartiger Verbindlichkeiten heisst *mā fi'l-Ḏimmah*, d. h. das, wozu man sich verbunden hat [1]). Verbindlichkeiten dagegen, die sich auf das Geben einer individuell bezeichneten, nicht vertretbaren Sache (*ᶜAin*) beziehen, unterliegen im muslimischen Gesetz meist besonderen Regeln und fallen nicht unter den allgemeinen Begriff *Dain* [2]).

Der Grundsatz unsres bürgerlichen Rechts, dass durch Verträge nur Verbindlichkeiten entstehen und die dinglichen Rechte im allgemeinen erst durch die Lieferung begründet werden können, gilt im *Fiḳh* nicht. So entsteht z. B. das Eigentumsrecht an einer Sache sofort durch den Vertrag, wenn damit Eigentumsübertragung beabsichtigt ist. Das Risiko behält dann aber bis nach der Lieferung der bisherige Eigentümer (z. B der Verkäufer), sodass z. B. der Käufer den Kaufpreis nicht zu zahlen braucht, wenn die gekaufte Sache vor der Lieferung beim Verkäufer zugrunde geht [3]).

Nicht nur Abmachungen, die ungenau oder zweideutig sind [4]), sondern alle Hasard-Geschäfte (darunter z. B. auch Ver-

---

[1]) Zum Begriff der *Ḏimmah* im *Fiḳh* vgl. meine Abhandlung: *De hoofdregelen der Sjāfiᶜitische leer van het pandrecht* (Leidener Doktor-Dissert. 1893), S. 81—84.

[2]) So ist z. B. Pfandrecht nach dem Gesetz nur möglich zur Sicherung einer als *Dain* zu bezeichnenden Verbindlichkeit, nicht für eine Verpflichtung des Schuldners in bezug auf ein *ᶜAin*. Siehe: *De hoofdregelen der Sjāf. leer van het pandrecht*, S. 45 ff. Dasselbe gilt hinsichtlich einer Bürgschaft.

[3]) Siehe z. B.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 383. Eine andere Regel gilt für einen sogen. *ᶜAḳd Irfāḳ*, d. h. Gefälligkeits-Vertrag, wie Darlehen und Schenkung. Das Eigentum wird dabei nicht schon durch den Kontrakt sondern erst durch Inbesitznahme der Sache erworben. *ᶜAḳd Irfāḳ* heissen diese Rechtsgeschäfte, weil nach dem Gesetz diejenige Partei, welche die Sache empfängt, allein den Vorteil hat (beim Darlehen dürfen nämlich keine Zinsen gefordert werden).

[4]) Die Gesetzbücher nennen als Beispiel unter anderm den Kauf eines von mehreren Sklaven, ohne genaue Angabe, welcher gemeint ist.

sicherungskontrakte) werden — wegen der Möglichkeit von *Gharar* (d. i. Täuschung) — im Gesetz scharf verurteilt und von vornherein für ungültig erklärt.

Mit Rücksicht auf die sehr geringe praktische Bedeutung der vermögens- und handelsrechtlichen Vorschriften für das muslimische Verkehrsleben (s. o., S. 63) genügen hier einige allgemeine Bemerkungen über (1.) die Form der Rechtsgeschäfte und (2.) die Sachen, welche Gegenstand von Rechten und Rechtsgeschäften sein können. Ferner verdienen noch besondere Besprechung: die einseitigen Verbindlichkeiten, welche aus Eiden und Gelübden entstehen (§ 58), das Wucher-(oder besser: Zinsen-)Verbot (siehe: § 59) und das *Waḳf*-Recht (§ 60).

Bei allen Rechtsgeschäften gilt die Beobachtung der Form (*Ṣīghah*) als eine der Hauptsachen („Säulen"). Vorgeschrieben ist jedoch nur die Anwendung gewisser Ausdrücke, aus denen die Art des Rechtsgeschäfts und die Absicht der beiden Parteien vollkommen deutlich hervorgeht, sodass ein Irrtum in dieser Hinsicht ausgeschlossen ist. Die gegenseitigen Erklärungen der Parteien sind im Gesetz als *Īdjāb* und *Ḳabūl* (Angebot und Annahme) bekannt. Ausführliche *Fiḳh*-Bücher erörtern des längeren die Frage, inwiefern Verträge ohne einen derartigen feierlichen *Īdjāb* und *Ḳabūl* gültig sind. Findet namentlich in Fällen, wo die Gewohnheit es mit sich bringt, dass die Parteien Kaufware und Kaufpreis ohne weitere Formalitäten austauschen, auch nach dem Gesetz wirklich eine Übertragung des Eigentums statt? Manche Gelehrte bejahen diese Frage, andere halten ein solches „Austauschen" nur bei Sachen von sehr geringem Wert für zulässig [1]).

Eine andere Frage, über welche anfangs bei den *Faḳīhs*

---

[1]) Näheres hierüber bei: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 9, 17—19 (Ind. Gids. 1884, I, 745, 753-755); ders.: *De Atjèhers*, II, 353 (*The Achehnese*. II, 320).

Meinungsverschiedenheit geherrscht hat, ist die, ob für gewisse Verträge die schriftliche Form und die Anwesenheit von Zeugen nötig sind. Nach vieler Meinung war dies in Koran II, 282 unbedingt vorgeschrieben in bezug auf alle diejenigen Verträge, bei welchen Termine vereinbart werden und daher die Verbindlichkeit nicht sofort beiderseits erfüllt werden kann. So namentlich beim Kaufen einer zukünftigen Ernte mit sofortiger Bezahlung des Kaufpreises [1]). Andere teilten diese Ansicht nicht, und die schāfiᶜitische Lehre kennt überhaupt keine Rechtsgeschäfte, für welche die schriftliche Form oder die Gegenwart von Zeugen nach dem Gesetz erforderlich wäre.

Gegenstand von Rechten und Rechtsgeschäften können nach dem Gesetz nur die Sachen sein, welche dem Muslim einen begehrenswerten und gesetzlich erlaubten Vorteil gewähren und die ausserdem rituell „rein" sind oder sich wenigstens reinigen lassen. Das Gesetz erkennt also weder Eigentumsrecht noch die Gültigkeit von Verträgen an in bezug auf: (1.) „unnütze" Sachen, die man nicht zu jemandes Vermögen zu rechnen pflegt (in den *Fiḳh*-Büchern werden als Beispiele genannt: Skorpione, Würmer, Ungeziefer, Wölfe, Tiger und andre wilde Tiere u. s. w.); (2.) Sachen, deren Gebrauch oder Verwendung unstatthaft ist, wie z. B. gewisse Spielgeräte und Musikinstrumente, Bücher, die über Astrologie, Philosophie und ähnliche verbotene Wissenschaften handeln oder deren Inhalt Unglauben verrät, Trauben, aus denen Wein gekeltert werden soll u. a. m. (3.) Sachen, die rituell unrein oder die dermassen verunreinigt sind, dass sie nicht mehr gereinigt werden können (z. B. Hunde, Schweine, Mist u. s. w.); werden solche „unreine Sachen" jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern als integrierender Bestandteil einer reinen Sache verkauft (z. B. Mist bei Übertragung eines Ackers), so ist

---

[1]) Der sogen. *Salam-* oder *Salaf*-Vertrag. Ausführlich besprochen wird diese Frage in den Kommentaren zu Koran II, 282.

dagegen vom Standpunkt des Gesetzes nichts einzuwenden. Freilich geben auch die *Faķīhs* zu, dass viele von jenen verbotenen oder unreinen Sachen manchmal bestimmten Personen gehören und dass letztere ihre besonderen Rechte und Interessen daran auch anderen übertragen können, doch ordnen sie derartige Rechte und Geschäfte nicht unter die Bestimmungen des Gesetzes betreffend Eigentum und Eigentumsübertragung ein, weshalb sie dieselben auch absichtlich mit anderen, sehr allgemein gehaltenen Ausdrücken bezeichnen. Man spricht daher z.B. nicht von einem gesetzlichen „Eigentumsrecht" (*Milk*) an einem Misthaufen, an verbotenen Musikinstrumenten u. s. w., sondern vielmehr von einem „besonderen Anspruch" (*Ichtiṣāṣ*), den Gläubige darauf haben können; die Inbesitznahme heisst dabei „Erlangung der tatsächlichen Gewalt" (*Istīlā*ʾ) und die Lieferung pflegt man mit Ausdrücken wie *Tamkīn* (d. h. jemanden „instand setzen", näml. zur Besitzergreifung), „die Hand abziehen" von etwas, sein Recht an einer Sache „fallen lassen", die Sache „räumen", u. dgl. zu umschreiben [1]).

§ 58. Eide und Gelübde. Daraus entstehende Verbindlichkeiten.

Eide und Gelübde spielten im alten Arabien bekanntlich eine sehr grosse Rolle. Beim Schliessen von Bündnissen und Verträgen, bei Prozessen und anderen Rechtsgeschäften von einiger Bedeutung schwur man feierliche Eide unter Anrufung

[1]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, I, 10 f. (Ind. Gids, 1884, I, 746 f.); ders.: in der Z.D.M.G., 1891 XLV, 398; ders: *Mekka*, I, 165; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 279 Anm. 1, S. 609, Anm. 1. Ähnliche allgemeine Ausdrücke gebraucht man auch, um die Übertragung von Sachen, die nach dem Gesetz „dem Handelsverkehr entzogen" sind (*Wakfs*), sowie Bestechungen zur Erlangung von Ämtern und Stellen zu bezeichnen.

der Götter. Durch Enthaltungsgelübde bereitete man sich auf die Verrichtung religiöser Feierlichkeiten, auf die Übung der Blutrache und viele andre wichtige Handlungen vor. Selbst im alltäglichen Leben pflegte man seine Beteuerungen oft durch Eide zu bekräftigen. Eine abergläubische Furcht hielt die meisten davon zurück, Eide oder Gelübde zu brechen Denn dies betrachtete man als einen Frevel, dessen Ahndung durch die Gottheit selbst nicht ausbleiben könne [1]).

Erst der Islām gewährte die Möglichkeit, die schlimmen Folgen eines Eidbruchs durch ein Sühnopfer (*Kaffārah*) abzuwenden. „Habe ich einen Eid geleistet, dass ich etwas tun will, sehe aber später ein, dass es besser ist, anders zu handeln, so bringe ich ein Sühnopfer dar und breche meinen Eid", pflegte der Prophet nach der Überlieferung zu sagen. In einer Offenbarung (Koran V, 91) wurde genau bestimmt, dass eine solche *Kaffārah* zu bestehen habe entweder im Speisen und Kleiden von zehn Armen oder im Freilassen eines gläubigen Sklaven oder aber — für diejenigen, welche dazu nicht bemittelt genug sein sollten — in dreitägigem Fasten (vgl. auch Koran LXVI, 2). Dagegen erklärte der Koran, dass in Übereilung und ohne Absicht geschworene Eide nicht bindend seien.

Einen Eid (*Jamīn*) kann man entweder zur Erhärtung einer Aussage schwören oder zur Bekräftigung der ausgesprochenen Absicht, in diesem oder jenem Sinne zu handeln. Der Eid bei einer Aussage wird unten bei der Lehre vom Prozess (§ 67) zu besprechen sein Ein solcher Eid bezieht

---

[1]) Ausserdem schrieb man dem feierlich ausgesprochenen Wort schon an und für sich übernatürliche Kraft zu und glaubte, in vielen Fällen durch den Gebrauch von Verwünschungen und Beschwörungsfo meln sein Ziel zu erreichen und seine Gegner zum Nachgeben veranlassen zu können; vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 192. Ja sogar die Gottheit wähnte man dadurch zwingen zu können. Vgl. I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet* (Orient. Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet), S. 303 ff.

sich stets auf dasjenige, was bereits stattgefunden hat [1]). Hier kommt nur der Eid in Betracht, durch den jemand sich verpflichtet, in bestimmtem Sinne zu handeln oder nicht zu handeln.

Ein solcher Eid gleicht in vieler Hinsicht einem Gelübde (*Nadr*), wird aber im Gesetz doch davon unterschieden.

Ein Gelübde hat nämlich nur dann bindende Kraft, wenn sich ein geschäftsfähiger Muslim dadurch freiwillig zu einer Handlung verbindet, die in religiöser Hinsicht lobenswert ist [2]) und zu der er sonst nicht verpflichtet wäre. Man kann sich durch ein Gelübde z.B. verbinden zu einer freiwilligen *Ṣalāt*, zum Geben von Liebesgaben (*Ṣadaḳāt*), zum Schlachten eines Opfertieres, zu einer nicht-pflichtmässigen Pilgerfahrt nach Mekka oder anderen Kult-Handlungen, auch zum Freilassen von Sklaven u.s.w.

Wer solch ein Gelübde einmal freiwillig abgelegt hat, kann sich nicht durch ein Sühnopfer davon befreien, sondern bleibt stets verpflichtet es zu erfüllen [3]). Wohl aber

---

[1]) Hat man einen solchen Eid im Widerspruch zur Wahrheit abgelegt, so kann man diese Sünde nach der schāfiʿitischen Lehre durch eine *Kaffārah* wieder gut machen, nach der Auffassung der anderen *Madhabs* dagegen nicht. — Ein derartiger Meineid heisst *al-Jamīn al-Ghamūs*; das soll nach den muslimischen Gelehrten eigentlich der Eid sein, der „den Meineidigen in Sündhaftigkeit taucht". Aber die Bezeichnung dürfte vielmehr auf die früher bei der Eideleistung üblichen Feierlichkeiten zurückgehen; im Heidentum pflegte man nämlich seine rechte Hand beim Schwur in das Blut eines Opfertieres zu tauchen. Näheres darüber bei: Wellhausen, a.a.O., S. 128—129.

[2]) Die Handlung, welche man gelobt, muss also ein gottgefälliges Werk (*Ḳurbah*) darstellen.

[3]) Vgl.: Koran XXII, 30: „Dass sie ihre Gelübde erfüllen"! Eine besondere Bestimmung gilt aber für den sogen. *Nadr al-Ladjādj wa'l-Ghaḍab*, d.h. das im Zorn abgelegte Gelübde ewiger Feindschaft, z.B. wenn jemand gelobt, mit einem bestimmten Menschen nie mehr ein Wort zu sprechen oder nie mehr dessen Wohnung zu betreten. Ein derartiges Gelübde wird nämlich im Gesetz mit einem Eide gleich-

kann man sein Gelübde von einer Bedingung abhängig machen, z.B. durch die Erklärung: „Wenn ich von meiner Krankheit genese, dann werde ich so und so viele Tage fasten" oder: „dann werde ich einen Sklaven freilassen". In diesem Falle tritt die Verpflichtung zur Erfüllung des Gelübdes erst mit der Erfüllung der gestellten Bedingung ein.

Ein Gelübde, etwas zu tun, was verboten, oder etwas zu unterlassen, wozu man verpflichtet ist, hat nach dem Gesetz überhaupt keine Gültigkeit. Das Gleiche gilt, wenn jemand geloben sollte, etwas zu tun oder zu lassen, was überhaupt nur gestattet, aber nicht verdienstlich (bezw. verboten) ist, z.B. Wasser zu trinken oder eine erlaubte Speise zu essen. Kommt man derartigen Gelübden nicht nach, so braucht man dafür auch kein Sühnopfer darzubringen.

Hat man dagegen einen Eid geleistet zur Bekräftigung eines Vorhabens, so ist man unter allen Umständen zu einer *Kaffārah* verpflichtet, wenn man sein Vorhaben nicht ausführt, gleichgültig, ob dieses auf eine lobenswerte oder verbotene oder auch nur erlaubte Handlung gerichtet war.

Ein Eid ist nur dann bindend, wenn man ihn beim Namen (oder bei einer der Eigenschaften) Allāhs geschworen hat. Ein anderer Eid, z.B. unter Anrufung des Propheten, würde zu nichts verpflichten [1]).

---

gestellt. Man kann sich der Verpflichtung es zu erfüllen durch eine *Kaffārah* entziehen, wie sie für den Fall eines Eidbruchs vorgeschrieben ist.

[1]) Mit dem Eide unter Anrufung Allāhs stellt das Gesetz in mancher Hinsicht die schon im Heidentum gebräuchliche Schwurformel gleich, dass man seine Frau verstossen oder seinen Sklaven freilassen wolle, wenn man in bestimmtem Sinne handle oder nicht handle (vgl. z.B: Rob. Smith. *Kinship and marriage*, S. 77). Hat z.B. jemand erklärt: „Wenn ich bis zum ersten *Ramaḍān* meine Schuld an dich nicht bezahlt habe, ist meine Frau Zainab dreimal verstossen!" aber seine Schuld zu dem angegebenen Termin nicht getilgt, so ist seine Ehe wirklich aufgelöst.

Die Frage, in welchen Fällen man — genau genommen — seinen Eid gehalten oder doch nicht im buchstäblichen Sinne gebrochen hat, ferner, inwiefern man beim Schwören eines Eides einen gewissen Vorbehalt machen darf, und dergleichen mehr, findet man selbst in kurzgefassten *Fiḳh*-Büchern meist sehr ausführlich behandelt [1]). Da jedoch die diesbezüglichen Betrachtungen der *Faḳīhs* für uns kein solches Interesse haben wie für die Muslime, so können sie hier übergangen werden.

---

§ 59. **Das Ribā (Wucher und Zinsen)-Verbot** [2]).

Der Islām verurteilt nicht nur den eigentlichen Wucher sondern überhaupt jedes Zinsennehmen (*Ribā*, d.h. eigentlich „Zunahme, Vermehrung"). Übertretung des *Ribā*-Verbotes gilt nach dem Gesetz sogar als eine „grosse" Sünde (*Kabīrah*), die mit Abgötterei, Mord, Unzucht u.s.w. gleichsteht.

In Muhammeds Umgebung scheint Wucher besonders in Form von Tauschgeschäften vorgekommen zu sein. Man gab jemandem z.B. Geld oder Waren (Datteln, Weizen u.a.) unter der Bedingung, dass er nach einer gewissen Zeit einen grösseren Betrag dieses Geldes (bezw. ein grösseres Quantum derselben Waren) zurückzugeben habe. Einen derartigen Kontrakt fasste man als eine Art Kauf oder Tausch (*Baiᶜ*) auf. Konnte der Schuldner am Verfalltage seiner Verpflichtung nicht nachkommen, so erhielt er zwar Aufschub, aber zugleich wurde der Betrag seiner Schuld verdoppelt.

---

[1]) Siehe z.B. *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 333—351.

[2]) Vgl. E. Cohn, *Der Wucher (Ribâ) in Qor'ân, Chadîth und Fiqh* (Heidelberger Doktor-Dissertation), 1903; (vgl.: Berl. jurist. Beiträge 2. Heft); L. W. C. van den Berg, *De contractu »do ut des«*, Lugd. Bat. 1868, S. 47, 92—99; ders.: *Over het contract al-Baiᶜ in het Mohamm. recht* (Bijdr. Inst. 1869, 3e Volgr IV, 178—183); C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 15 f. (Ind. Gids, 1884, I, 751 f).

In verschiedenen Koranoffenbarungen wurde dieser Wucherhandel streng verboten. Siehe z.B.: Koran II, 276: „Sie sprechen: zwischen *Bai*ᶜ (d.i. Kauf oder Tausch) und *Ribā* ist kein Unterschied, — aber Allāh gestattet den *Bai*ᶜ und verbietet den *Ribā!* . . . Diejenigen, die sich künftig noch *Ribā* zuschulden kommen lassen, sind für die Hölle bestimmt; sie werden ewig darin bleiben!" [1]).

Dennoch herrschte unter der ersten Generation nach Muhammed eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit bezüglich der Frage, was im Islām als verbotener *Ribā* zu gelten habe. Die strenge Auffassung, das jedes Zinsennehmen verboten sei, wurde anfangs von Ibn ᶜAbbās und anderen bekämpft. Diese meinten, der Islām verbiete den Austausch von Geld gegen Geld oder von Waren gegen Waren derselben Gattung nicht, selbst wenn die eine Partei dabei der anderen mehr zurückgeben müsste, als sie empfangen. Nach ihrer Ansicht lag der von Allāh verbotene Wucher nur in dem oben erwähnten Verdoppeln des Schuldbetrages bei Verlängerung des Rückzahlungstermines [2]).

Dieser im späteren Islām nicht mehr gültigen Auffassung stand die Meinung der Mehrheit gegenüber, man dürfe sich überhaupt keine Vorteile ausbedingen, weder beim eigentlichen Tauschvertrag noch beim Darlehn.

a. Das gesetzliche *Ribā*-Verbot bei Tauschverträgen.

Diejenigen, welche es für verboten hielten, sich bei Tauschgeschäften irgendwelche Vorteile auszubedingen, hatten sich hierfür auf viele Überlieferungen [3]) berufen, denen zufolge der Prophet es ausdrücklich für verboten erklärt hatte: Gold gegen Gold, Silber gegen Silber oder Datteln gegen Datteln

---

[1]) Vgl. Koran II, 276—279, IV, 159, XXX, 38.

[2]) Der verbotene *Ribā*, behaupteten sie, bestehe nur in der *Nasīʾah*. d.h. in der Vereinbarung, durch welche die Bezahlung der Schuld aufgeschoben, zugleich aber die Schuldsumme verdoppelt wurde.

[3]) Näheres darüber bei: E. Cohn, a.a. O., S. 7 ff.; leider hat aber der Verfasser manche dieser Überlieferungen missverstanden.

u. s. w. zu tauschen, ausser wenn die beiden Parteien einander g l e i c h z e i t i g d a s s e l b e Q u a n t u m aushändigten.

In den meisten jener Traditionen werden als Gegenstände solcher Tauschverträge besonders genannt: Gold, Silber, Gerste, Weizen und Datteln (in anderen auch: Rosinen und Salz). Daher waren einige der späteren *Faḳīhs* der Ansicht, dass das Wucherverbot sich auf den Austausch dieser in der Überlieferung ausdrücklich namhaft gemachten Sachen beschränke [1]). Andere hielten eine derartige Einschränkung des Wucherverbots für unzulässig. Die Ḥ a n a f i t e n z. B. lehrten, dass Gold, Silber, u. s. w. in der Überlieferung offenbar nur als Beispiele für alle durch Gewicht bestimmbaren Kaufwaren erwähnt seien.

Die S c h ā f i ͨ i t e n betrachteten die in der Überlieferung genannten Artikel speziell als Beispiele für „W e r t s a c h e n" und „L e b e n s m i t t e l". Daher findet nach der schāfiͨitischen Lehre das *Ribā*-Verbot nur auf solche Tauschverträge Anwendung, die sich auf Wertsachen oder Lebensmittel beziehen [2]).

Will man derlei Sachen tauschen, so sind zwei Fälle zu unterscheiden: (1). handelt es sich um zwei gleichartige Artikel (z. B. Gold gegen Gold oder Datteln gegen Datteln), so ist ein Tausch nur unter der Bedingung gestattet, dass die Parteien einander gegenseitig a u f d e r S t e l l e d a s s e l b e Q u a n t u m aushändigen; (2.) beim Austausch verschiedenartiger Sachen (z. B. Gold gegen Silber oder Datteln gegen Gerste) dagegen brauchen die Parteien einander zwar n i c h t d a s s e l b e Q u a n t u m zu geben, wohl aber muss

---

[1]) Dies war die Lehre der Ẓ ā h i r i t e n, die sich auch in dieser Hinsicht streng an den Wortlaut der Tradition hielten. Siehe: I. G o l d z i h e r, *Die Ẓâhiriten*, S. 41—42.

[2]) Die Sachen, auf deren Tausch das *Ribā*-Verbot Anwendung findet, heissen *Māl ribawī*. Den „Lebensmitteln" werden auch einige Heilmittel gleichgestellt. Das Tauschen von Gold und Silber wird mit dem speziellen Ausdruck *Ṣarf* (d h. Wechseln) bezeichnet.

auch hier die gegenseitige Übergabe s o f o r t stattfinden [1]).

Infolge dieser Vorschriften wurde es nunmehr unmöglich (bei den Schāfiʿiten wenigstens in bezug auf Wertsachen und Lebensmittel), Wucher zu treiben oder auch nur Zinsen zu nehmen vermittelst der früher üblichen Tauschkontrakte, bei denen der Schuldner nach Ablauf einer gewissen Zeit ein viel grösseres Quantum zurückgeben musste, als er empfangen hatte.

b. *Ribā* beim Darlehn.

Handelt es sich um ein eigentliches D a r l e h n s g e s c h ä f t, so verbietet das Gesetz dem Darlehnsgläubiger ganz allgemein, sich irgendwelche Vorteile auszubedingen [2]). Das Verbot beschränkt sich in diesem Falle nicht (wie beim Tauschvertrag) auf Wertsachen und Lebensmittel, sondern findet auf alle Sachen Anwendung, die man irgend zu Darlehen geben kann.

Wenn also der Muslim einem Glaubensgenossen Geld leiht, kann das nach dem Gesetz nur eine Gefälligkeit sein, welche ausschliesslich dem Schuldner zugute kommt und daher auch empfohlen wird. Will der Schuldner sich seinem Gläubiger für die genossene Unterstützung dankbar erweisen und ihm

---

[1]) Beim Tauschen von *Māl ribawī* kann man sich also auf drei verschiedene Arten *Ribā* zuschulden kommen lassen: (1) durch Vereinbarung eines Aufschubs für die Gegenleistung; dies heisst *Riba'l-Nasāʾ* (Aufschubs-*Ribā*); (2.) dadurch, dass die Parteien zwar keine derartige Vereinbarung treffen, aber doch auseinandergehen, ehe sie einander die Tauschobjekte ausgehändigt haben; dies heisst *Rib'al-Jad* (Aushändigungs-*Ribā*) und (3.) durch Austausch ungleicher Quanta von gleichartigen Sachen; dies heisst *Riba'l-Faḍl* (Überschuss-*Ribā*). — Auch ist es verboten, gleiche Quanta gleichartiger Sachen zu tauschen, wenn sich dabei herausstellt, dass z.B. die Datteln der einen Partei besser sind als die der andern. In einem solchen Falle nämlich müsste derjenige, der andre Datteln wünscht, die seinigen erst verkaufen und für den Erlös Datteln von der erwünschten Qualität kaufen.

2) Übertretung dieses Verbots gilt als *Riba'l-Ḳarḍ* (Darlehns-*Ribâ*); vgl. z.B. *Minhādj al-Ṭālibīn*, I, 425—427.

mehr zurückgeben, als er empfangen, so ist dagegen vom Standpunkt des Gesetzes nichts einzuwenden. Im Gegenteil, dies gilt sogar als empfehlenswert für den Schuldner, wenn nur der betreffende Vorteil nicht vorher beim Schliessen des Vertrages vereinbart worden ist.

Letzteres ist unbedingt verboten. Es kam im Mittelalter z. B. oft vor, dass ein Kaufmann jemandem Geld gab und dafür einen Wechsel[1]) bekam, den er an einem anderen Orte wieder zu Geld machen konnte. Das Gesetz verbietet ein derartiges Rechtsgeschäft, weil man es als ein nutzbringendes Darlehn betrachten müsse, welches dem Gläubiger, selbst wenn er an der Einlösungsstelle keine grössere Summe zurückbekommt, doch immerhin einen unerlaubten Vorteil gewährt. Denn auf diese Weise wird er von den Kosten und Gefahren befreit, womit der Transport des Geldes nach dem im Wechsel bezeichneten Ort verbunden ist.

Dass dieses im Gesetz ziemlich folgerichtig angewandte *Ribā*-Verbot in der Praxis kaum durchzuführen war und in allen muslimischen Ländern häufig umgangen wurde, kann nicht befremden. Zweifellos haben denn auch zu allen Zeiten gar viele Muslime dieses Verbot offen übertreten. Dem Volksbewusstsein gilt das jedoch im allgemeinen als eine grosse Sünde. Fromme Leute vermeiden es, soviel nur irgend möglich, in dieser Hinsicht dem Gesetz direkt zuwiderzuhandeln.

Freilich gibt es Kniffe, um Zinsen zu nehmen, ohne gegen den Buchstaben des Gesetzes zu verstossen. Einige davon werden in den Gesetzbüchern nicht nur erwähnt, sondern sogar ausdrücklich für erlaubt erklärt. Hier sind vor allem die zwei folgenden Umgehungsgeschäfte zu besprechen:

1. Das Schliessen von zwei fingierten Kaufverträgen in bezug auf dieselbe Sache. Der Darleiher „verkauft" dabei einen Gegenstand (z. B. ein Stück Zeug) an den Darlehns-

---

[1]) Arabisch: *Suftadjah*. Näheres darüber bei: R. Grasshoff, a.a.O., S. 25; vgl. al-Schīrāzī, *Tanbīh*, S. 110.

nehmer auf die Bedingung hin, dass letzterer den Kaufpreis später bezahle, „kauft“ selbst aber denselben Gegenstand schon im voraus für einen niedrigeren Kaufpreis und zwar gegen bar wieder zurück. Der Preis, den er unter solchen Umständen in barem Gelde bezahlt, ist tatsächlich die ausgeliehene Summe, und der Unterschied zwischen dieser Summe und dem höheren Kaufpreis, welchen der Darlehnsnehmer später dem Darleiher zahlen muss, stellt in Wirklichkeit nichts anderes dar, als die vereinbarten Zinsen.

Dieser Kontrakt war im Mittelalter auch in Europa sehr bekannt. Man nannte ihn Mohatra (= arab. *Muchāṭarah*), eine Bezeichnung, die für sich allein schon zum Beweise seines arabischen Ursprungs genügen würde [1]).

Viele muslimische Gelehrte verurteilten solch ein fingiertes Kaufgeschäft als eine „Schwester des *Ribā*“ und betrachteten es als eines der „nichtigen Mittel“ zur Umgehung des *Ribā*-Verbots. Nach der schāfiʿitischen Lehre dagegen ist gegen dieses Geschäft gesetzlich nichts einzuwenden, wenn dadurch auch in Wirklichkeit das *Ribā*-Verbot übertreten wird.

2 Die Vereinbarung, dass der Darlehnsnehmer eine ihm gehörende Sache dem Gläubiger verpfände und der Pfandnehmer befugt sei, das Pfand nutzbar zu machen und den Ertrag daraus für sich zu verwenden, bis der Schuldner seine Schuld bezahlt hat [2]). Dabei werden die Vorteile, welche

---

[1]) Näheres über den Contractus mohatrae bei: J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamischen Juristen*, Würzburg, 1885, S. 5 f.; vgl. ferner: Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, sub voce: Mohatra; R. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe*, Leide, 1869, S. 316. — Eine andere arab. Bezeichnung für dieses Rechtsgeschäft ist *ʿĪnah*. Siehe hierüber: E. W. Lane, *Arabic Lexicon*, I, Part V, 2217, Spalte 3; Schaukānī, *Nail al-Awṭār*, V, 68 ff.; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 281.

[2]) Gegen derartige Geschäfte zur Umgehung des *Ribā*-Verbots haben die muslimischen Gelehrten nur dann Bedenken, wenn das (für den Darleiher meistens ausserordentlich vorteilhafte) Nebengeschäft

dem Gläubiger aus dem Pfande zufliessen, gewöhnlich nur als Entgelt für den Nutzen betrachtet, welchen der Schuldner aus dem ihm geliehenen Kapital zieht. Sie bilden also im allgemeinen nur die Zinsen des Darlehns und dienen nicht zur Tilgung der Schuld.

Da das Gesetz dem Pfandnehmer jedoch verbietet, aus dem Pfande Gewinn zu ziehen [1]), wird die Sache dem Darlehnsgläubiger oft mittels eines fingierten Kaufvertrages zeitweilig zu Eigentum übertragen. Dabei behält sich der Verkäufer stillschweigend das Recht vor, die Sache durch Bezahlung seiner Schuld wieder zurückzukaufen. Gegen die Nutzbarmachung der verkauften Sache (die eigentlich ein Pfand darstellt) ist dann vom gesetzlichen Standpunkt nichts mehr einzuwenden.

---

§ 60. Das Waḳf-Recht [2]).

Als *Waḳf* bezeichnet das islāmische Gesetz solche Güter, welche dem Handelsverkehr mit der Bestimmung entzogen

---

im Darlehnsvertrag selbst vereinbart wird. Siehe z. B. Bādjūrī (am Anfang des Kapitels über *Ribā*) in bezug auf den in Ägypten üblichen *Ghārūḳah*-Vertrag, durch welchen der Darleiher einen dem Schuldner gehörenden Acker zur Benutzung erhält. Vgl.: Ellious Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*, s. v. emphytéose.

[1]) Der Pfandnehmer ist nämlich nur berechtigt, wenn der Schuldner seine Schuld nicht tilgt, die verpfändete Sache zu verkaufen, um sich von dem Erlös für seine Forderung bezahlt zu machen. Ist der Erlös grösser als die Schuld, so muss er den Überschuss dem Schuldner zurückgeben. Vgl. z. B.: *De hoofdregelen der Sjāfiʿitische leer van het pandrecht*, S. 21 ff., 58 ff.; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 334.

[2]) Siehe: J. Krcsmárik, *Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Šarīʿatrechtes nach der ḥanefitischen Schule* (ZDMG., 1891, XLV, 511—576); E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 599—619; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 22—26 (Ind. Gids, 1884, I, 758—762).

sind, dass ihre Benutzung oder ihr Ertrag bestimmten Personen oder Zwecken zugute kommen soll [1]).

Die Frage, ob derartige *Waḳfs* in der Tat nach Allāhs Gesetz erlaubt seien, fand im ältesten Islām verschiedene Beantwortung. Viele meinten, dass namentlich die Rechte der Erben dadurch verkürzt würden [2]). Diese Ansicht wurde von anderen mit der Behauptung bekämpft, es gebe keine rechtskräftigen Ansprüche von Erben auf jemandes Vermögen, solange er nicht gestorben sei; denn während seines Lebens könne doch jeder Mensch ganz nach Gutdünken über sein Vermögen verfügen, Schulden machen, seine Güter belasten oder verschenken u. s. w.

Als entscheidendes Argument für die Rechtsgültigkeit von *Waḳfs* im Islām diente vor allem folgende Überlieferung: ʿU m a r, der spätere zweite Chalīfe (oder nach anderen dessen Sohn ʿA b d - A l l ā h) hatte nach der Eroberung von C h a i b a r ein Stück Land dortselbst bekommen, an dem ihm sehr viel lag. Dennoch entschloss er sich später, es als fromme Gabe einem gottgefälligen Zweck zu weihen und fragte den Propheten deswegen um Rat. Auf dessen Geheiss machte er das Grundstück zu einem *Waḳf* und bestimmte, dass es fortan weder verkauft noch verschenkt noch vererbt werden dürfe und dass der Ertrag daraus ausschliesslich für die Armen und zu religiösen Zwecken bestimmt sein solle. — Der Prophet selbst hatte also durch seinen dem ʿU m a r

---

[1]) *Waḳf* ist eigentlich das Rechtsgeschäft, also: das „zum *Waḳf* machen", was im Gesetz auch mit den Ausdrücken *Tasbīl*, d. h. bestimmen für den Weg Gottes (den „*Sabīl-Allāh*"), und *Taḥrīm*, d. h. für *ḥarām* erklären, unveräusserlich machen, bezeichnet wird. In übertragener Bedeutung bezeichnet *Waḳf* aber auch die S a c h e selbst, die unveräusserlich gemacht ist. — In gleichem Sinne wie *Waḳf* kommt auch *Ḥabs* vor, d. i. eigentlich: „festbinden" zu einem bestimmten Zwecke; dann: die unveräusserlich gemachte Sache.

[2]) Es wurde sogar eine Überlieferung in Umlauf gesetzt, der zufolge der Prophet nach Regelung des Intestat-Erbrechts in der 4. *Sūrah* ausdrücklich gesagt hätte: „Keine Stiftungen mehr nach den Erbrechtsversen!" Vgl. auch: K r c s m á r i k, a. a. O., S. 512.

gegebenen Rat die *Waḳfs* als islāmisches Institut erklärt Die muslimische Überlieferung kennt übrigens noch viele andre Beispiele dafür, dass Zeitgenossen Muhammeds mit dessen Billigung *Waḳfs* stifteten [1]).

Die Gültigkeit eines *Waḳf* ist von einigen im Gesetz näher umschriebenen Bedingungen abhängig. Dieselben betreffen die vier „Säulen", nämlich: 1. die Person, welche die Sache zum *Waḳf* macht (*Wāḳif*) — 2. die Sache selbst (*Waḳf* oder eigentlich *Mawḳūf*) — 3. die Person, welcher die Stiftung zugute kommen soll (*Mawḳūf ʿalaihi*) — und 4 die Form (*Ṣīghah*), in welcher der Stifter seinen Willen kundgibt.

1. Nur wer das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen besitzt, kann etwas von seinem Eigentum zum *Waḳf* machen. Ist der Eigentümer minderjährig, geisteskrank oder sonst in seiner Geschäftsfähigkeit beschränkt, so kann er keine gültige Stiftung errichten. Wohl aber können Stiftungen von Nicht-Muslimen nach dem Gesetz als gültig anerkannt werden, wenn ihr Zweck nicht dem Islām zuwiderläuft.

2. Die Sache selbst, mag sie nun beweglich oder unbeweglich sein, muss genau bestimmt und so beschaffen sein, dass der mit ihr Bedachte einen gesetzlich erlaubten Gebrauch von ihr machen kann und dass sie selbst nicht sofort durch den Gebrauch vernichtet wird. Daher können z. B. verbotene Musikinstrumente (bezw. Bücher) ebensowenig Gegenstand einer gültigen Stiftung sein, wie etwa Wachskerzen (z. B. für eine Moschee) u. s. w.

---

[1]) Solches tat z. B. Abū Ṭalḥah, als er die Offenbarung (Koran III, 86) vernahm: „Nicht werdet ihr die wahre Gottesfurcht besitzen, bevor ihr ausgegeben habt, was euch das Liebste ist". Übrigens wurde der Ausdruck *Waḳf* schon in der frühesten Zeit des Islām auch in sehr allgemeinem Sinne zur Bezeichnung aller Güter gebraucht, die andauernd zu einem besonderen Zweck bestimmt waren. So bildeten z. B. die sämtlichen gewaltsam eroberten Länder, weil sie für ewig der sogen. *Charādj*-Steuer (s. u. § 71) unterlagen, ein „*Waḳf* zum Besten der muslimischen Gemeinde".

3. Die mit einem *Waḳf* bedachten Personen müssen genau bezeichnet sein [1]) und auch die Befugnis besitzen, den Niessbrauch an der Sache anzutreten, sodass man nicht z. B. Koran-Exemplare oder einen gläubigen Sklaven zugunsten Ungläubiger zum *Waḳf* machen kann. Soll die Stiftung der Gemeinde zugute kommen oder zur Förderung eines allgemeinen Interesses dienen, so ist die namentliche Bezeichnung der damit Bedachten nicht möglich und muss daher fortfallen. Ein notwendiges Erfordernis ist dann aber, dass die Stiftung keinen nach dem Islām unerlaubten Zweck habe. Ungültig wäre z. B. eine Stiftung zur Förderung des christlichen oder jüdischen Kultus. Im übrigen aber braucht der Zweck nicht ausschliesslich religiöser oder wohltätiger Natur zu sein; man kann ebensogut einen *Waḳf* zum besten „der Reichen" stiften, wie zugunsten „der Armen". „Das Stiften eines *Waḳf*", sagen die muslimischen Gelehrten, „ist schon an und für sich ein gottgefälliges Werk, auch wenn dies in dem Zweck der Stiftung nicht zum Ausdruck kommt"

4. Die Formeln und Ausdrücke, in denen der Stifter seinen Willen kundgibt, sollen nach dem Gesetz ganz genau und unzweideutig seine Absicht erkennen lassen. Daher reicht es z. B. nicht aus, nur zu erklären, dass die Sache fortan als *Waḳf* dem Handelsverkehr entzogen sein solle (wie das nicht selten vorkommt, wenn z. B. Gläubige Koran-Exemplare oder andere Bücher zum *Waḳf* machen), sondern der Stifter hat auch anzugeben, zu wessen gunsten oder zu welchem Zwecke die Bestimmung getroffen ist.

Weder das Zustandekommen eines *Waḳf* noch dessen Fortbestehen darf man von Bedingungen oder Zeitbestim-

---

[1]) Es genügt aber, wenn der Stifter bestimmt, dass er die Sache zum *Waḳf* mache z. B. „für A und all dessen (eventuelle) Deszendenten". Nur muss der Zunächst-Berufene s o f o r t imstande sein, die Nutzniessung des *Waḳfs* anzutreten. Ein *Waḳf* zugunsten eines noch nicht geborenen Kindes — bezw. eines solchen Kindes und dessen Deszendenten — ist nicht gültig (vgl. dagegen oben, S. 257, Anm. 2).

mungen abhängig machen. Das Gesetz unterscheidet jedoch in dieser Hinsicht zwischen speziell religiösen oder gemeinnützigen *Waḳfs* und solchen, die nur einzelnen Personen (namentlich den Verwandten des Stifters) zugute kommen sollen. Bei der erstgenannten Art ist vor allem die Verfügung des Stifters soweit möglich aufrecht zu erhalten (wie ja auch Verfügungen betreffend die Freilassung von Sklaven trotz aller Verstösse gegen die gesetzlich vorgeschriebene Form soweit möglich ausgeführt werden müssen). Daher sind bei ihr alle vom Stifter gemachten Bedingungen und Zeitbestimmungen als hinfällig und wirkungslos zu betrachten, während die Stiftung selbst gültig bleibt. *Waḳfs* der zweiten Art dagegen werden nach dem Gesetz durch Hinzufügung derartiger Bedingungen und Zeitbestimmungen ungültig.

Nur gestattet das Gesetz ausnahmsweise, dass der Eigentümer die Stiftung von seinem Tode abhängig mache. Er darf also bestimmen, dass eine ihm gehörende Sache erst „nach seinem Ableben" *Waḳf* werden soll. Derartige Verfügungen unterliegen jedoch den allgemeinen Vorschriften betreffend Legate: sie können vom Eigentümer, solange er lebt, zurückgenommen werden; andrerseits ist derselbe nicht berechtigt, a u f s o l c h e A r t über mehr als $^1/_3$ seines eventuellen Nachlasses zu verfügen.

Ist der mit einem *Waḳf* Bedachte eine bestimmte Person, so ist für die Gültigkeit des *Waḳfs* ausser dem *Īdjāb* (Angebot) des Stifters auch der *Ḳabūl* (die Annahme) des Bedachten erforderlich.

Ist eine Stiftung auf gültige Weise zustande gekommen, so gelten dafür hauptsächlich folgende Bestimmungen:

1. Über das Eigentumsrecht an der zum *Waḳf* gemachten Sache sind die *Faḳīhs* verschiedener Ansicht. Nach der herrschenden Meinung endigt das Eigentumsrecht des Stifters mit seiner Erklärung, dass die ihm gehörende Sache fortan *Waḳf* sein solle; nach anderen dagegen behält er (und nach ihm seine Erben und sonstige Berechtigte) das

Eigentumsrecht an der Sache [1]), welche nur mit dem betreffenden *Waḳf*-Recht belastet wird; einer dritten Ansicht zufolge geht das Eigentumsrecht auf die mit der Stiftung Bedachten über. Einige Vertreter der ersten Meinung nehmen an, dass das Eigentumsrecht an dem *Waḳf* auf Allāh übergehe, sodass fortan kein „Sterblicher" mehr irgend einen Anspruch darauf erheben könne. Dazu bemerken aber andere, dass Allāh doch nur in dem Sinne Eigentümer der *Waḳfs* genannt werden könne, in welchem er ja Eigentümer der ganzen Schöpfung sei; der unbestimmte Ausdruck „Allāh ist Eigentümer der *Waḳfs*" verneine also nur das Eigentumsrecht sowohl des Stifters als auch aller andern Diener Gottes [2]).

Dagegen fällt das Eigentum am Ertrage der zum *Waḳf* gemachten Sache [3]) nach dem einstimmigen Urteil der *Faḳīhs* denjenigen Personen (oder Kategorien von Personen) zu, für welche die Stiftung errichtet ist.

2. In bezug auf den Unterhalt und die Nutzbarmachung der *Waḳfs*, die Auszahlung des Ertrages daraus an die Empfangsberechtigten und überhaupt die ganze Verwaltung der Stiftungen gilt im allgemeinen nur das, was der Stifter selbst in dieser Hinsicht angeordnet hat. Denn obgleich letzterer nicht länger als Eigentümer des *Waḳf* zu betrachten und auch zu keiner weiteren Verfügung darüber befugt ist, so bleiben doch die Bestimmungen, welche er einmal bei Errichtung der Stiftung getroffen hat, bindend, solange die Sache überhaupt *Waḳf* ist. „Die vom Stifter aufgestellten Regeln gelten für die Stiftung wie Bestimmungen des religiösen Gesetzes", sagen die *Faḳīhs* hierüber. Diese Regeln können also für jeden Einzelfall andere sein.

---

[1]) Nämlich an der *Raḳabah* (d. h. eigentlich „dem Halse") der Sache. Vgl. oben, S. 262.

[2]) Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 22 f. (Ind. Gids, 1884, I, 758 f.).

[3]) Also das Eigentumsrecht an der *Manfaʿah* der Sache; vgl. oben, S. 262, Anm. 2.

Der mit der Aufsicht über die Stiftung Betraute heisst *Nāẓir* (d. h. Aufseher, Verwalter). Der Stifter kann diese Aufsicht auch sich selber vorbehalten und dann andre als seine Stellvertreter anstellen und wieder absetzen. Ist kein *Nāẓir* da so ist die Obrigkeit von Amts wegen zur Aufsicht über das *Waḳf* berufen.

3. Schliesslich wird im Gesetz noch der Fall vorgesehn, dass ein *Waḳf* den von seinem Stifter bezeichneten Zweck vollkommen erfüllt haben sollte und daher als erloschen gelten müsste. Nach einigen *Faḳīhs* ist dies eigentlich ein undenkbarer Fall, da der Stifter verpflichtet sei, den Zweck seiner Stiftung so zu formulieren, dass sie stets in Kraft bleiben könne. Die mit dem *Waḳf* bedachten Personen müssten also eine endlose Reihe bilden Nach der gangbarsten Meinung dagegen ist das für die Gültigkeit des *Waḳf* nicht unbedingt erforderlich; vielmehr könne man auch ein *Waḳf* stiften zugunsten einer bestimmten Person und deren Nachkommen [1]). Stürben letztere schliesslich aus, so höre die Stiftung als solche auf; die *Waḳf*-Güter kämen dann an die nächsten Verwandten — in der männlichen oder weiblichen Linie [2]) — des Stifters, vorausgesetzt, dass sie ihre Ansprüche beweisen könnten; andernfalls müssten die *Waḳf*-Güter für fromme Zwecke, besonders zur Unterstützung Armer und Bedürftiger oder auch zum Besten der muslimischen Gemeinde verwendet werden.

Die *Waḳfs* sind im ganzen islāmischen Orient als religiöses Institut bekannt, und da die meisten muslimischen Obrigkeitspersonen für das Armenwesen und andere öffentliche Interessen wenig oder gar nichts zu tun pflegen, so leisten diese Stiftungen oft zur Befriedigung lebhaft empfundener gesellschaftlicher Bedürfnisse manche gute Dienste. Als *Waḳfs* werden von frommen Muslimen vor allem gestiftet: Moscheen, Schulen für Religionsunterricht, Hospitäler, Wasserleitungen,

---

1) Vgl. oben S. 279, Anm. 1.

2) Die Erbrechtsregeln gelten hierbei nicht; vgl.: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 612.

öffentliche Brunnen, Fonds zur Erhaltung derartiger Institute u. s. w.

Schade nur, dass die Verwaltung der *Waḳfs* fast immer viel zu wünschen übrig lässt [1]) Bitter klagen die *Faḳīhs* aller Jahrhunderte in ihren Werken über die „heutigen, gottlosen *Ḳāḍīs*", die durch ihre gesetzwidrigen Handlungen „die meisten *Waḳfs* der Gläubigen ihrem Zwecke entfremden".

---

[1]) Siehe z. B. über die Schicksale der unter dem Namen *Madrasah* bekannten Stiftshäuser in Mekka: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 231 f.

ZEHNTES KAPITEL.

RECHTSPFLEGE UND STRAFEN.

Litteratur. *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 106—254, 363—451; *Fatḥ al-Karīb*, 543—601, 671—711; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 683—849; C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm Recht“* (ZDMG., 1899, LIII, 154—167); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 49—61 (Ind. Gids, 1884, I, 785—797); I. Goldziher, *Das Strafrecht im Islam* (Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Beantwortung der „Fragen zur Rechtsvergleichung“ gestellt von Th Mommsen, mit einem Vorworte von K. Binding Leipzig. 1905); J. Wellhausen, *Reste arab Heidentums*, 2. Ausg, S. 186—195; O. Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr.* Leipzig, 1899; A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 459—69, 540 ff.; J. Krcsmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei* (ZDMG., 1904. LVIII, 69 ff., 316 ff., 539 ff.); L. W. C. van den Berg, *Le droit pénal de la Turquie* (La législation pénale comparée. Berlin, 1894).

§ 61. Rechtspflege und Selbsthilfe bei den heidnischen Arabern und im Islām.

Im alten Arabien war Selbsthilfe die Regel, sowohl in Zivil- als auch in Strafsachen. Die Solidarität der Familien- und Stammesmitglieder kam dabei zur Geltung. Wer jemanden tötete, verstümmelte oder ihm sonst irgend welchen Schaden zufügte, der hatte die Rache aller Familien- oder Stammesangehörigen des Erschlagenen bezw. Geschädigten zu fürchten, und diese Gefahr drohte nicht nur dem Täter selbst, sondern jedem, der mit ihm zu ein und demselben Verbande gehörte.

Der Schutz, welchen Familie und Stamm so ihren Mit-

gliedern gewährten, kam unstreitig der öffentlichen Sicherheit zugute, hatte aber andrerseits zur Folge, dass oft Unschuldige für die Ausschreitungen und Gewalttaten ihrer Verwandten zu büssen hatten und dass die Wiedervergeltung immer wieder neue, blutige Fehden zwischen den einzelnen Stämmen hervorrief.

Abwendung der Rache durch Bezahlung eines Sühnepreises kam zwar vor — das Blutgeld wurde dann meistens nicht vom Täter allein bezahlt, sondern all seine Verwandten und Stammesgenossen mussten dazu beisteuern. — aber bestimmte Vorschriften, kraft deren in gewissen Fällen Vergeltung verboten war und daher Sühnegeld angenommen werden musste, scheinen den heidnischen Arabern unbekannt gewesen zu sein. Vielmehr hielten es die meisten für etwas Unwürdiges, sich durch Geld, Kamele oder dergleichen befriedigen zu lassen, weshalb sie jeden Sühnepreis grundsätzlich ablehnten.

Wollte der Stamm nicht länger für die Handlungen eines seiner Mitglieder haften, dessen Zügellosigkeit sich als eine Quelle dauernder Gefahr für die Gesamtheit erwiesen hatte, dann wurde der Schuldige aus dem Stammverbande ausgestossen und dadurch für vogelfrei erklärt, ebenso wie derjenige, der sich an einem seiner eignen Stammesgenossen vergriffen hatte. Meistens fiel es solchen Geächteten allerdings nicht schwer, bei einem anderen Stamme Schutz und damit Straflosigkeit zu finden. Denn das Gastrecht und das mit ihm aufs engste zusammenhängende Asylrecht wurde in Arabien sehr hoch gehalten [1]). Man rühmte sich, seine Schützlinge unter allen Umständen zu verteidigen, selbst wenn sie von anderen vielleicht mit Recht verfolgt würden. Fast jeder Stamm hatte seine Schutzgenossen, die sich aus irgend einem Grunde von ihrem eignen Stamme losgesagt hatten.

---

[1]) E. Quatremère, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, Paris 1845 (Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres. Tome XV, 2e Partie).

Wenn der Übeltäter für menschliche Vergeltung unerreichbar blieb, weil er sich in Sicherheit gebracht hatte oder überhaupt nicht ausfindig zu machen war, so pflegte man feierlich — vorzugsweise an geweihter Stätte und zu heiliger Zeit — den Zorn der Gottheit auf den Schuldigen herabzuflehen, überzeugt, dass er dann seiner wohlverdienten Strafe nicht entrinnen könne[1]).

Auch wo es galt, jemandes Schuld oder Unschuld zu beweisen, hielt man die Dazwischenkunft der Gottheit im allgemeinen für unentbehrlich. Dieser Anschauung entsprangen die primitiven Prozessformen, die sich bei den alten Arabern entwickelt hatten, namentlich die Gottesurteile, denen die streitenden Parteien sich unterwerfen mussten, und die feierlichen Eide, mit denen sie sich auf die Gottheit beriefen. Denn auch den Eid betrachtete man als eine Art Gottesurteil, da die Gottheit den Meineidigen gewiss nicht unbestraft lassen würde[2]).

Der Solidaritätsgrundsatz brachte es mit sich, dass ein Eid in der Regel von einer gewissen Anzahl Familien- oder Stammesmitglieder gemeinschaftlich geleistet wurde. Es gehörte nämlich zu den Pflichten, die man als Blutsverwandter oder Stammesgenosse zu erfüllen hatte, dass man im Prozess Eideshilfe leistete, selbst wenn man nicht persönlich Zeuge des zu beschwörenden Faktums gewesen war[3]).

---

1) J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 192—193; I. Goldziher, *Abhandl zur arab. Philologie*, I, 29—38.

2) J. Wellhausen, a. a. O., S. 187 ff. In den meisten Fällen hielt man auch die Mitwirkung von Sehern und *Kāhins* (Wahrsagern) für erforderlich, um volle Klarheit zu schaffen; so z. B. bei den „Feuerproben“, die bei einigen arabischen Stämmen noch bis in neuere Zeit üblich geblieben sind. Vgl.: J. L Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahâbys*, I, 121 ff.; von Maltzahn, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig 1873) S. 263, 299; C Landberg, *Arabica* V (Notes sur quelques serments et pratiques sacramentales chez les Bédouins de l'Arabie, S. 121–176) S. 162 ff.

3) Die Eideshelfer konnten sich jedoch bisweilen von ihrer Verpflichtung freikaufen. Galt es z. B. jemandes Unschuld an einem Todschlag

Bekannt ist vor allem die im Heidentum übliche *Ḳasāmah*, ein Eid, den meistens fünfzig männliche Mitglieder eines Familien- oder Stammesverbandes leisteten, um jemandes Schuld oder Unschuld festzustellen. Man trug kein Bedenken, einen Angeklagten, den die Gegenpartei durch solch eine *Ḳasāmah* z. B. zum Mörder gestempelt, hinzurichten, selbst wenn kein weiterer Beweis für seine Schuld zu erbringen war [1]).

Einschneidende Änderungen auf diesem Gebiet wären in Muhammeds Zeit kaum durchführbar gewesen. Immerhin brachte der Islām manche Besserung. Die Rechtspflege wurde nunmehr eine der wichtigsten Angelegenheiten für die neue Zentralgewalt. Zuerst traten der Prophet selbst und seine Nachfolger, bezw. die von ihnen für die einzelnen Provinzen eingesetzten Obrigkeitspersonen als Richter auf, — später speziell die als *Ḳāḍī* (d. i. Entscheider) mit der Rechtspflege betrauten Staatsbeamten. Auch die Prozessordnung wurde neu gestaltet und die Beweislehre an feste Regeln gebunden.

Hinsichtlich der Wahl der Strafe erhielt der Richter im Islām grosse Freiheit. Die Einführung eines ganz neuen Strafsystems ist dem Propheten nicht in den Sinn gekommen. Nur für wenige Fälle hat er bestimmte Regeln aufgestellt und neue (wahrscheinlich dem Judentum entlehnte) Strafen, wie z. B. Steinigung und Geisselung eingeführt. Die diesbezüglichen Bestimmungen entstanden meistens zufällig und unter dem Einfluss besonderer Vorfälle.

So wurde z. B. im Jahre 4 der *Hidjrah* das bekannte Abenteuer von Muhammeds Lieblingsfrau ʿĀʾischah die

---

zu beschwören, so konnte derjenige, der eigentlich Eideshilfe zu leisten hatte, aber hiervor aus Furcht vor dem Zorn der Gottheit zurückschrak, sich seiner Verpflichtung durch Bezahlung seines Anteils am Blutpreise entledigen.

[1]) Die *Ḳasāmah* blieb anfangs auch in islāmischer Zeit noch üblich, wurde aber später in mancher Hinsicht umgestaltet. Nach dem Gesetz ist dieses Beweismittel nur in einigen besonderen Fällen zulässig; siehe § 67.

Veranlassung zu einer Offenbarung (Koran XXIV, 1—5), welche sowohl für Unzucht als auch für Verleumdung tugendhafter muslimischer Frauen bestimmte Strafen festsetzte. Als nämlich ʿĀʾischah in diesem Jahre den Propheten auf einem Kriegszuge begleitete, blieb sie eines Abends beim Aufbruch der Karawane auf dem Lagerplatz zurück. Da sie Muhammed und die Seinen erst am folgenden Morgen und zwar in Gesellschaft eines jungen Mannes wieder einholte, so entstand unter den Gläubigen begreiflicherweise allerhand Gerede Auch Muhammed selbst konnte sich des Argwohns anfangs nicht erwehren, wurde dann aber durch eine Offenbarung von ihrer Unschuld überzeugt und söhnte sich wieder mit ihr aus. Auf dieses Ereignis beziehen sich u. a. die Koranworte. „Wer sich Unzucht zuschulden kommen lässt, sei es eine Frau oder ein Mann, dem gebt 100 Geisselhiebe und habt kein Erbarmen mit ihm.... und bestraft mit 80 Geisselhieben diejenigen, welche anständige Frauen beschuldigen, ohne vier Zeugen beibringen zu können und nehmt nie mehr eine Zeugenaussage von ihnen an...." (siehe: Koran XXIV, 1—5).

Aber Fälle, worin derartig genau bezeichnete Strafen festgesetzt wurden, gehörten doch zu den Ausnahmen. Zur Regelung des gesamten Strafrechts fühlte der Prophet sich nicht berufen Wohl aber ist er offenbar bestrebt gewesen, einige der schädlichsten Folgen des unbeschränkten Vergeltungsrechts, die auch die Eintracht unter den Muslimen gefährdeten, nach Möglichkeit zu beseitigen. Das uralte jus talionis ganz abzuschaffen, wäre einfach unmöglich gewesen. Dazu wurzelte es viel zu fest im Rechtsbewusstsein des Volkes. „Auge um Auge, Zahn um Zahn" hatte es auch in Arabien von jeher geheissen, und diese jahrhundertealte *Sunnah* der Väter musste wohl als geheiligt und unverletzlich gelten. Aber nur der Schuldige selber sollte fortan im Islām die Rache — als persönliche Strafe! — zu fürchten haben; ausserdem sollte die Strafe künftig erst nach Erbringung eines ausreichenden Schuldbeweises unter Aufsicht der

Obrigkeit an ihm vollzogen werden dürfen, und zwar entweder von einem Verwandten des Erschlagenen oder von dem Verwundeten selber, wenn er mit dem Leben davongekommen war. Diese Vorschriften erliess Muhammed schon bald nach der *Hidjrah*, als die neuen Verhältnisse, unter denen die muslimische Gemeinde sich in Medīnah weiter entwickelte, eine Regelung des Vergeltungsrechts dringend erforderlich machten [1]).

Mit grossem Nachdruck wurde den Gläubigen vorgehalten, dass unrechtmässige Tötung eines Muslims mit Unglauben gleichzustellen sei. „Hütet euch", soll der Prophet gesagt haben, „nach meinem Tode wieder Heiden zu werden und euch in blutigen Fehden wieder gegenseitig zu morden!" Im Islām hatte alle Blutschuld, die noch aus der Heidenzeit stammte, von Rechts wegen als getilgt zu gelten.

Ausserdem wurde den Gläubigen vorgeschrieben, sich beim Fordern von talio und Blutpreis zu mässigen. „Wird jemand unrechtmässigerweise getötet", heisst es Koran XVII, 35, „so haben wir zwar seinem *Walī* eine Befugnis verliehen [ihn zu rächen]; doch überschreite er nicht [seine Befugnis] bei der Tötung, dann wird Gott ihm beistehen". Von grosser Bedeutung war die Vorschrift, dass im Islām nur noch der *Ḳiṣāṣ*, d. h. die genaue Wiedervergeltung, erlaubt sein solle. Im Heidentum pflegte man eine möglichst grosse Anzahl vornehmer Feinde als Sühnopfer für jeden gefallenen Stammesgenossen zu töten und war meistens nicht mit einfacher Wiedervergeltung (*Ḳiṣāṣ*) zufrieden. Das sollte nun im Islām verboten sein. In diesem Sinne ist Koran II, 173—175 aufzufassen: „Vorgeschrieben ist euch der *Ḳiṣāṣ* in bezug auf die Getöteten; ein freier Mann [darf nur getötet werden] für einen Freien; für einen Sklaven [dagegen nur] ein Sklave und für eine Frau [nur] eine Frau ...." (d. h. mehr billigt

[1]) Siehe: J. Wellhausen, *Muhammeds Gemeindeordnung von Medina* (Skizzen und Vorarbeiten, 4. Heft. Berlin, 1889), S. 77 ff.; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 73 ff.

euch der Islām nicht zu; nur wenn eine Frau von einer anderen Frau erschlagen ist, kann die schuldige Frau getötet werden; ist sie von einem Manne erschlagen, so haftet dieser nur für den Blutpreis). „Im *Ḳiṣāṣ* liegt für euch das Leben!" fügt Koran II, 175 hinzu; „und wenn jemand von seinem Bruder Verzeihung erlangt, dann soll [der eine] seine Forderung [in bezug auf den Blutpreis] mit Mässigung stellen und [der andre] ihm den Blutpreis bereitwillig zahlen. Das ist eine Erleichterung seitens eures Herrn!" Auch das Entrichten des Blutgeldes wurde im Islām im allgemeinen eine persönliche Strafe für den Schuldigen selber, sodass dessen nächste Verwandte fortan nur ausnahmsweise noch dafür hafteten.

---

§ 62. Übersicht über das islāmische Strafsystem. Rechte des Klägers und des Angeklagten in Straf- und Zivilsachen im allgemeinen.

Das Gesetz teilt die strafbaren Handlungen und die Strafen, denen sie unterliegen, in folgende drei Kategorien ein:

1. Widerrechtliche Handlungen gegen Leib und Leben, welche den Geschädigten (bezw. dessen *Walī*) berechtigen, entweder Wiedervergeltung (*Ḳiṣāṣ*) am Körper des Schuldigen zu üben oder aber Sühnegeld (*Dijah*) bezw. Schadenersatz zu fordern. Näheres über diese erste Kategorie in § 63.

2. Vergehen, auf die im Gesetz auf Grund von Koran oder Tradition eine „bestimmte, unveränderliche" Strafe (ein sogen. *Ḥadd*) gesetzt ist (siehe z. B. die oben, S. 287 f., erwähnten Fälle, dass jemand sich Unzucht zuschulden kommen lässt oder anständige Personen unbegründeterweise der Unzucht beschuldigt). Näheres darüber in § 64.

3. Alle übrigen Zuwiderhandlungen gegen Gottes Gebot; diese unterliegen, sofern sie nach dem Gesetz nicht von dem

reuigen Sünder selber durch Busse (*Kaffārah*) gesühnt werden können, derjenigen Strafe, welche der Richter in dem betreffenden Falle für angebracht hält. Über diese dem Ermessen des Richters anheimgestellte Bestrafung, den sogen. *Taᶜzīr* (d. i. Züchtigung) siehe § 65.

Die Bestrafung des Schuldigen ist nach islāmischem Recht noch teilweise eine privatrechtliche Angelegenheit, insofern nämlich nicht die Obrigkeit sondern nur der Geschädigte selber das Recht hat, entweder die Bestrafung des Schuldigen zu verlangen oder ihm die Strafe zu erlassen. In einigen Fällen wird die Strafe sogar vom Kläger selber unter Aufsicht des Richters an dem Schuldigen vollzogen. Aber vollstreckbar wird die Strafe auch dann erst, nachdem die Schuld des Angeklagten sich in einem regelmässigen Gerichtsverfahren ergeben hat. Eine Abweichung von dieser Regel gestattet das Gesetz nur für Fälle, in denen der Schuldige auf frischer Tat betroffen wird. Wer z. B. im eignen Hause jemanden als Dieb oder als Ehebrecher ertappt, darf ihn sofort straflos töten oder verwunden, und zwar nicht nur in der Notwehr, sondern auch einfach zum Zweck der Rache.

Eine derartige Selbsthilfe ist auch in Zivilsachen bis zu einem gewissen Grade erlaubt. Dem Klageberechtigten wird nämlich im Gesetz für viele Fälle die Befugnis zuerkannt, zwecks Vermeidung eines umständlichen und kostspieligen Gerichtsverfahrens sich einfach selbst zu helfen. Wer z. B. von jemandem eine Sache als sein Eigentum zurückzufordern hat, kann ihm dieselbe ohne Umstände wegnehmen. Hat man gegen jemanden eine Schuldforderung, die er sich weigert zu erfüllen, so kann man Eigentum des Schuldners in Beschlag nehmen und auf eigne Hand verkaufen, um sich für seine Forderung bezahlt zu machen; ja das Gesetz gestattet dem Gläubiger. auch Eigentum eines Dritten wegzunehmen, soweit dieser Dritte dem Schuldner etwas schuldet. Nötigenfalls darf der Gläubiger sich den Zugang zu dem Eigentum seines Schuldners sogar erzwingen und z. B. dessen

Mauer einreissen oder seine Tür erbrechen [1]). In der Regel ist jedoch auch in Zivilsachen der Richter hinzuzuziehen, und in familienrechtlichen Fragen gilt dies sogar stets als unbedingt erforderlich.

Aber nicht in allen Fällen kommt das Recht bestimmter Personen in Frage. Das Gesetz unterscheidet in dieser Hinsicht: *Ḥaḳḳ ādamī* (menschliches Recht) und *Ḥaḳḳ Allāh* (Recht Gottes). Ein menschlicher Rechtsanspruch liegt z. B. vor, wenn jemand die talio oder den Preis für eine von ihm verkaufte Sache zu fordern oder eine ihm entwendete Sache von dem Diebe zurückzuverlangen hat. Wo dagegen kein Mensch in seinen Rechten geschädigt, sondern ausschliesslich ein göttliches Gebot übertreten ist, da gilt die Bestrafung des Schuldigen nur als ein „Recht Gottes" [2]).

Hinsichtlich der letztgenannten Strafsachen, bei denen es sich also um ein „*Ḥaḳḳ Allāh*" handelt, gilt im Gesetz ein eigentümlicher Grundsatz. In vielen Überlieferungen wird nämlich mit starkem Nachdruck betont, dass Gott sein Verhältnis zum Menschen vor allem auf Barmherzigkeit und Nachsicht gründen will, dass er also immer bereit ist, die Sünden seiner Diener nach Möglichkeit mit dem Mantel der Liebe zu bedecken, aber nur unter der Bedingung, dass auch sie in demselben Sinne handeln und sowohl ihre eignen Sünden als auch die ihrer Mitmenschen verborgen halten. „Jedem Gläubigen", heisst es z. B. in der Überlieferung, „werden seine Sünden vergeben, ausser wenn er sie selber offenbar macht!" — „Gott liebt von seinen Dienern die, welche [die Sünden] verhüllen".

Auf Grund dieser Überlieferungen gelten für Strafsachen,

---

[1]) *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 425—427; E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 726—727.

[2]) Neben Fällen rein „menschlichen" oder rein „göttlichen" Rechts gibt es auch einige von zwiefacher Natur. Bei Diebstahl z. B. ist die Rückforderung des Gestohlenen ein *Ḥaḳḳ ādamī*, die Bestrafung des Diebes (gemäss Koran V, 42) dagegen gilt im Gesetz als ein *Ḥaḳḳ Allāh*. Näheres hierüber unten, S. 305 f.

die ein *Ḥaḳḳ Allāh* betreffen, einige besondere Regeln [1]). Man darf derartige Sachen zwar nicht vernachlässigen — der Richter ist verpflichtet, sie genau zu untersuchen, und sogar jeder Gläubige hat das Recht „D e i c a u s a" gegen den Schuldigen aufzutreten, sei es durch Anklage, sei es durch Zeugnis in einem bereits anhängigen Prozess [2]) —, aber trotzdem gilt es doch für alle in Betracht kommenden Personen als verdienstlich, ihr möglichstes zu tun, um die Strafe von dem Schuldigen abzuwenden.

Zu diesem Zwecke muss der Richter nicht nur dem Angeklagten soviel wie möglich Gelegenheit geben, sich von allem Verdacht zu reinigen, sondern er hat ihn sogar ausdrücklich daran zu erinnern, dass er ein vielleicht schon abgelegtes Geständnis noch widerrufen darf. Auch muss er ihn auf alle Umstände aufmerksam machen, welche nach dem Gesetz Freisprechung bewirken können. Handelt es sich z. B. um Unzucht, so muss er ihn ausdrücklich fragen, ob es nicht vielmehr „Rechtsirrtum" (*Schubhah*, siehe oben, S. 194) gewesen ist. Während es ferner dem Richter in der Regel freisteht, sein Urteil auf eignes, persönliches Wissen zu stützen, gleichgültig, ob die Tatsachen auch im Prozess formell bewiesen sind, fehlt ihm dieses Recht, wo es um ein *Ḥaḳḳ Allāh* geht. Auch den Zeugen empfiehlt das Gesetz,

---

[1]) Siehe; C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 55 f. (Ind. Gids, a. a. O., I, 791 f.); ders.: *Anzeige von Sachau's „Muhamm Recht"* (ZDMG., a. a. O., S. 164 ff.).

[2]) Im Gesetz heisst eine derartige Anklage *Daʿwa'l-Ḥisbah* und ein solches Zeugnis *Schahādat al-Ḥisbah.* Aus dem Recht, welches das Gesetz j e d e m Gläubigen zuerkennt, den Übertreter eines göttlichen Gebots „D e i c a u s a" anzuklagen, hat sich im Islām das Amt des *Muḥtasib* entwickelt, der Märkte, Basare und den Handelsverkehr überhaupt zu beaufsichtigen hat. Vgl. E. S a c h a u, a. a. O., S. 742 f.; C. S n o u c k H u r g r o n j e, *Anzeige*, a. a. O., S. 164 f. — Nur wenn es sich um ein Vergehen oder Verbrechen handelt, das einer *Ḥadd*-Strafe unterliegt, ist keine *Daʿwa'l-Ḥisbah* (Anklage „D e i c a u s a") erlaubt.

in derartigen Strafsachen nicht zum Nachteil des Schuldigen auszusagen, und letzterem, seine Schuld zu leugnen und ein etwaiges Geständnis noch zurückzunehmen.

Wird jedoch die Schuld des Angeklagten trotzdem formgerecht und überzeugend bewiesen, so ist der Richter verpflichtet, die Strafe genau nach dem Buchstaben des Gesetzes vollstrecken zu lassen, wenigstens wenn es sich um eine *Ḥadd*-Strafe handelt. Unter letzterer Voraussetzung ist sogar jede Fürbitte beim Richter zugunsten des Verurteilten unstatthaft, die sonst stets als verdienstlich gilt. Man beachte dabei jedoch wohl, dass ein vollgültiger Schuldbeweis in *Ḥadd*-Strafsachen sich tatsächlich nur dann erbringen lässt, wenn der Angeklagte ein Geständnis ablegt, und dass also der *Ḥadd* eigentlich nur Anwendung finden kann, wenn der Schuldige dies selber aus religiösen Gründen wünscht [1]).

Bezieht sich „Allāhs Recht" nicht auf eine *Ḥadd*-Strafe, sondern auf die Verhängung eines *Taᶜzīr*, so darf der Richter, der ja letztere Strafart selber zu bemessen hat, sogar von jeder Bestrafung absehen. Die Abrechnung bleibt dann nach muslimischer Auffassung eine Privatsache, die Allāh mit dem Sünder selbst zu regeln hat.

---

§ 63. **Wiedervergeltung, Sühnegeld und Entschädigungen für körperliche Verletzungen.**

Nach islāmischem Gesetz darf Wiedervergeltung (*Ḳiṣāṣ*) nur noch in folgenden zwei Fällen stattfinden:

1. Bei vorsätzlicher, widerrechtlicher Tötung; hat nämlich der Schuldige jemanden vorsätzlich angegriffen und dabei Waffen oder Mittel angewandt, die unter normalen Umständen

---

[1]) Vgl.: Krcsmárik, a. a. O., S. 331. — Bereits in der Heidenzeit pflegte man die Übeltat als Besudelung, die Strafe als Reinigung aufzufassen. Siehe: I. Goldziher, *Das Srafrecht im Islam*, a. a. O., S. 101, 104 Anm. 2; ders.: *Muhamm. Studien*, I, 27, Anm. 1.

wirklich zur Tötung geeignet sind, so ist der nächste Verwandte [1]) des Ermordeten berechtigt, den Schuldigen zum Zweck der Vergeltung zu töten.

2. Wenn jemand einem andern vorsätzlich und widerrechtlich eine nicht-tödliche körperliche Verletzung zugefügt hat, die so beschaffen ist, dass sie dem Täter genau ebenso am eignen Leibe beigebracht werden kann. Ein solcher Fall liegt z. B. vor, wenn man jemandem Gliedmassen (z. B. Hand, Fuss, Finger oder Ohr) abgehauen oder etwa ein Auge oder einen Zahn ausgeschlagen hat; ebenso, wenn man ihm eine bis auf den Knochen gehende Wunde [2]) beigebracht oder ihn eines seiner Sinne (z. B. des Gesichts oder Gehörs) oder etwa des Sprachvermögens beraubt hat.

Ausserdem ist in beiden Fällen der *Ḳiṣāṣ* nur dann erlaubt, wenn einerseits der Schuldige bei Begehung des Verbrechens volljährig und im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte, andrerseits der Erschlagene (bezw. Verwundete) dem Übeltäter gleichwertig ist; wird nämlich ein Ungläubiger von einem Muslim oder ein Sklave von einem Freien getötet, so findet keine Wiedervergeltung statt [3]). Auch auf denjenigen, der seinen Sohn (oder einen seiner ferneren Nachkommen) getötet oder verwundet hat, gestattet das Gesetz keine Anwendung der talio.

Wie schon oben bemerkt ist, wird die Blutrache — nachdem die Angelegenheit in den vorgeschriebenen Formen in einem regelmässigen Prozess untersucht ist — von dem berufenen Rächer unter Aufsicht des Richters eigenhändig an dem Schuldigen vollzogen.

---

[1]) Der *Walī al-Dam*, d. h. der zur Blutrache berufene *Walī*.

[2]) Eine derartige Wunde heisst im Gesetz *Mūḍiḥah*.

[3]) Es müsste denn sein, dass dem von einem Muslim getöteten Ungläubigen Sicherheit (*Amān*) für sein Leben versprochen worden wäre. — Dagegen sind alle freien Muslime untereinander gleichwertig in bezug auf den *Ḳiṣāṣ*; nach den Ḥanafiten findet die talio selbst auf einen Freien Anwendung, der vorsätzlich und widerrechtlich einen muslimischen Sklaven getötet hat.

Ist Wiedervergeltung nach dem Gesetz unzulässig oder verzichtet der zum *Ḳiṣāṣ* Berechtigte freiwillig darauf, so kann dennoch Schadenersatz gefordert werden. Zu unterscheiden sind dabei: der Blutpreis (*Dijah*) zur Sühne einer Tötung, welcher dem nächsten Verwandten des Erschlagenen zusteht, und: die dem Verletzten selber zu zahlenden Entschädigungen für beigebrachte Wunden.

1. Die *Dijah* zur Sühne einer Tötung hat nach dem Gesetz stets in 100 Kamelen zu bestehen, deren Art und Alter sich danach bestimmt, ob ein „schweres" oder ein „leichtes" Blutgeld zu zahlen ist [1]). Sind diese Kamele nicht vorhanden, so ist ihr Wert zu geben [2]).

Der „schwere" Blutpreis kann gefordert werden, wenn die Tötung vorsätzlich verübt worden ist. Wo dies nicht der Fall ist — mag die Tötung nun die Folge einer unwillkürlichen Bewegung (z. B. eines Sturzes vom Dach) sein, oder mag der Täter es auf jemand anders (oder z. B. auf ein Stück Wild) abgesehen haben —, da ist nur das „leichte" Sühnegeld zu bezahlen [3]). Jedoch kann die

---

1) Die schwere *Dijah* beträgt nämlich 30 *Ḥiḳḳah*, 30 *Djaḏaʿah* und 40 *Chalifah*, die leichte dagegen 20 *Ḥiḳḳah*, 20 *Djaḏaʿah*, 20 *Bint Machāḍ*, 20 *Bint Labūn* und 20 *Ibn Labūn*. Über die Bedeutung dieser Namen siehe oben, S. 100, Anm. 2; unter *Chalifah* sind trächtige Kamelinnen zu verstehen.

2) Dies ist die spätere Lehre des *Imām* Al-Schāfiʿī, ursprünglich war er der Ansicht, dass in solch einem Fall eine feste Summe zu zahlen sei, nämlich für den „leichten" Blutpreis 1000 Denare Gold oder 12.000 Dirhams Silber und für die „schwere" *Dijah* ein Drittel mehr (also 1333⅓ *Dīnār*, bezw. 16.000 *Dirham*).

3) „Vorsatz" heisst *ʿAmd*, im Gegensatz zu *Chaṭ'*: Irrtum, Missgeschick, Unglück. Die gesetzliche Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und ungewollter Tötung beruht auf Koran IV, 94—95: „Wer, ohne es zu wollen, einen Gläubigen getötet hat, der schenke einem gläubigen Sklaven die Freiheit und zahle den Angehörigen des Erschlagenen den Blutpreis .... und wer keinen Sklaven freilassen oder freikaufen kann, der faste zwei Monate hintereinander ...., aber wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, dessen Lohn ist die Hölle" u.s.w. — Diese Koranworte wurden nach der Überlieferung offenbart,

„schwere" *Dijah* in jedem Falle gefordert werden, wenn der Täter den Erschlagenen vorsätzlich angegriffen hat, mag er auch nicht beabsichtigt haben, ihn zu töten und mag auch das Mittel zur Tötung ein normalerweise dazu ungeeignetes sein [1]). Desgleichen ist das „schwere" Wergeld zu zahlen wegen nicht-vorsätzlicher Tötung jemandes, wenn dieselbe innerhalb des *Ḥaram* von Mekka oder während der heiligen Monate *Muḥarram*, *Radjab*, *Ḏu'l-Ḳaᶜdah* und *Ḏu'l-Ḥiddjah* [2]) stattgefunden hat oder wenn der Getötete ein *Maḥram* (s. o., S. 218, Anm. 1) des Schuldigen war.

Wegen vorsätzlicher Tötung kann die *Dijah* nur von dem Schuldigen persönlich gefordert werden, und zwar hat dieser die Zahlung sofort zu leisten. Ist die Tötung dagegen keine vorsätzliche, so haften nach schāfiᶜitischer Lehre ausschliesslich die männlichen Verwandten des Täters für das Sühnegeld [3]); sie dürfen es jedoch in drei gleichen

---

als einer von Muhammeds Leuten einen anderen Muslim wegen einer alten Blutrechnung getötet hatte, ohne zu wissen, dass sein Gegner sich inzwischen zum Islām bekehrt hatte. Siehe z. B.: Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, S. 149—150.

Der Gegensatz zwischen *ᶜAmd* und *Chaṭ'* lässt sich nicht mit dem zwischen dolus und culpa vergleichen, da das Gesetz auch Fälle, in denen von einer jemandem anzurechnenden Schuld (culpa) keine Rede sein kann — z. B. Tötung durch einen Sturz vom Dach oder eine sonstige unwillkürliche Bewegung — mit unter den Begriff *Chaṭ'* einrechnet.

[1]) Die *Faḳīhs* reden in diesem Falle von *ᶜAmd-Chaṭ'*, d. h. Vorsatz mit hinzutretendem Missgeschick.

[2]) Siehe: J. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, S. 95 ff.

[3]) Die Gesamtheit der Verwandten, welche in solch einem Falle gemeinsam das Sühnegeld aufzubringen haben, nennt man *ᶜĀḳilah*. Hierzu gehören ausschliesslich die *ᶜAṣabāt* in der Seitenlinie, nicht die Aszendenten oder Deszendenten. Sind es wohlhabende Leute, so kann jeder zur Zahlung von ½ *Dīnār* oder 6 *Dirham* herangezogen werden. — Nach ḥanafitischer Lehre muss auch der Schuldige selber zum Sühnegeld beisteuern. Ausserdem verstehen die Ḥanafiten unter *ᶜĀḳilah* nicht ausschliesslich Blutsverwandte des Täters, sondern rechnen auch andere, z. B. dessen Zunftgenossen und Nachbarn

Jahresraten entrichten. Der Täter selber hat in diesem Falle nichts beizusteuern.

Die *Dijah* für eine getötete Frau beträgt nur die Hälfte derjenigen für einen Mann, und für die Tötung eines Juden oder Christen braucht man nur ein Drittel des vollen Sühnegeldes zu bezahlen. Hat ein Minderjähriger oder Geisteskranker jemanden ums Leben gebracht, so befriedigt der Vormund den zur Forderung der *Dijah* Berechtigten aus dem Vermögen seines Mündels.

Ausserdem ist man Gott gegenüber sowohl bei vorsätzlicher als bei unvorsätzlicher Tötung noch zu einem Sühnopfer (*Kaffārah*) verpflichtet [1]). Hat man dagegen jemanden in berechtigter Selbstverteidigung getötet, so kann nach dem Gesetz weder von *Ḳiṣāṣ*, noch von *Dijah*, noch auch von *Kaffārah* die Rede sein.

2. Der als Entschädigung für Verwundungen zu zahlende Betrag ist für einige Fälle im Gesetz genau bestimmt und heisst dann *Arsch* [2]), meistens aber bleibt seine Feststellung dem Richter überlassen. Letzterer hat dem Schuldigen in jedem einzelnen Falle einen bestimmten Prozentsatz der

---

(oder überhaupt die Bewohner seines Stadtviertels) hinzu. Näheres bei Krcsmárik, a. a. O., S. 551—556 und im Artikel *ʿĀḳila* in der *Enzyklopädie des Islām*.

[1]) Diese Vorschrift stützt sich auf Koran IV, 94. — Die *Kaffārah* hat in einem solchen Falle darin zu bestehen, dass man einen muslimischen Sklaven freilässt, oder wenn man hierzu nicht imstande ist, dass man 2 Monate hintereinander fastet. Dieses Fasten darf nach schāfiʿitischer Lehre nicht durch Spendung von Lebensmitteln für die Armen ersetzt werden (vgl. oben, S. 225, Anm. 5).

[2]) So beträgt nach dem Gesetz z. B. die Entschädigung für jeden ausgeschlagenen Zahn 5 Kamele, die für eine Kopfwunde, welche nicht nur bis auf den Knochen gegangen, sondern letzteren auch zertrümmert und aus der Lage gebracht hat (sogen. *Munaḳḳilah*) 10 Kamele u. s. w. Eine Verwundung wie die eben charakterisierte gehört zu den zehn Verletzungen an Haupt und Antlitz, die im Gesetz unter dem Namen *Schidjādj* (Sing. *Schaddjah*) bekannt sind. Jede derselben hat einen besonderen Namen; einige unterliegen einer *Ḥukūmah*, andere einem *Arsch*.

vollen *Dijah* aufzuerlegen, je nach der Wertverminderung, welche der Körper des Geschädigten erlitten hat. Zu diesem Zweck muss er berechnen, welchen Wert der Körper des Klägers vor der Verletzung hatte und welchen er noch hat, beide Male unter der Annahme, dass der Betreffende ein Sklave sei. Beträgt der Wertverlust z. B. ein Zehntel, so ist auch ein Zehntel des vollen Sühnegeldes zu fordern. — Eine derartige Bestimmung der Entschädigung durch Richterspruch heisst *Ḥukūmah* [1]).

Sind die Verletzungen solcher Art, dass der *Ḳiṣāṣ* anwendbar wäre, so ist manchmal die volle *Dijah*, in anderen Fällen aber nur ein Teil davon zu zahlen [2]). Die halbe *Dijah* kann z. B. gefordert werden, wenn der Geschädigte nur e i n Auge (bezw. e i n Ohr, e i n e Hand oder e i n e n Fuss) verloren hat, — ein Viertel der *Dijah*, wenn er e i n s von seinen vier Augenlidern, — ein Zehntel der *Dijah*, wenn er z. B. e i n e n Finger eingebüsst hat u. s. w. Dagegen begründet der Verlust beider Füsse oder Hände, aller vier Augenlider oder aller zehn Finger den Anspruch auf die volle *Dijah*, und dasselbe gilt vom Verlust der Nase oder anderer nur einfach vorhandener Körperteile, eines Sinnes (z. B. des Gesichts oder Gehörs) oder auch des Sprachvermögens. Daher kann durch das Zusammentreffen mehrerer Verletzungen sogar m e h r als die einfache *Dijah* oder auch z. B. die volle *Dijah* nebst einer *Ḥukūmah* erforderlich werden.

Im übrigen finden die Regeln und Unterscheidungen, welche für die *Dijah* wegen Tötung gelten — z. B. in bezug auf Art und Alter der aufzubringenden Kamele, die Haftung des Täters bezw. seiner Verwandten, die sofortige oder

---

1) Auch die auf diese Weise bestimmte Entschädigung selber heisst *Ḥukūmah*.

2) Für eine *Mūḍiḥah* (d. h. eine bis auf den Knochen gehende Wunde) ist, falls nicht t a l i o geübt wird, keine *Dijah* sondern eine *Ḥukūmah* zu fordern. Handelt es sich jedoch um eine derartige Wunde am Kopf oder im Gesicht, so hat der Täter stets einen *Arsch* von 5 Kamelen zu bezahlen.

ratenweise Zahlung der Blutschuld —, im allgemeinen auch auf die *Dijah* als Entschädigung für Verletzungen Anwendung.

Tötet oder verwundet ein freier Mann einen Sklaven, so ist das, wie bereits erwähnt, kein Grund zum *Ḳiṣāṣ*; ebensowenig kann deswegen *Dijah*, *Arsch* oder *Ḥukūmah* gefordert werden. Der Täter muss dem Eigentümer nur den Schaden ersetzen, welchen letzterer durch seines Sklaven Tod oder Entwertung erleidet. Handelt es sich um einen besonders wertvollen Sklaven, so kann es allerdings vorkommen, dass der Schuldige auf diese Weise für den Sklaven noch mehr als für einen Freien zu zahlen hat.

Hat umgekehrt ein Sklave jemanden getötet oder verwundet, so haftet sein Herr für die *Dijah* bezw. Entschädigung; jedoch kann er sich dieser Pflicht durch Abtretung des Sklaven entledigen.

---

§ 64. Gesetzwidrige Handlungen, die einer Ḥadd-Strafe unterliegen.

Einer festen, bestimmten Strafe (*Ḥadd*) unterliegen hauptsächlich folgende fünf Verbrechen: 1. Unzucht; 2. Verleumdung (nämlich sofern sie sich gegen die geschlechtliche Tugend eines freien, unbescholtenen Muslims richtet); 3. Weintrinken; 4. Diebstahl und 5. Strassenraub[1]).

---

[1]) Manche Gelehrte betrachten auch die vorgeschriebene Tötung eines *Murtadd* (d. h. jemandes, der vom Islām abgefallen ist) als *Ḥadd*. Andere dagegen erklären, *Irtidād* (Abfall vom Islām) unterliege allerdings der Todesstrafe, doch könne diese hier nicht als *Ḥadd* bezeichnet werden, weil für ihre Anwendbarkeit kein bestimmter Termin festgesetzt sei. Das Gesetz gestattet nämlich erst dann einen Abtrünnigen zu töten, wenn alle Versuche ihn zum wahren Glauben zurückzubringen gescheitert sind und er sich daher unbekehrbar erwiesen hat. — Bisweilen wird ferner die Hinrichtung eines Muslims, der sich weigert

1. Unzucht (*Zinā*). Darunter versteht das Gesetz nicht das, was wir Ehebruch nennen, sondern allen Geschlechtsverkehr zwischen Personen, die nicht in einem regelmässigen Ehe- oder Konkubinatsverhältnis miteinander leben.

In der ersten Zeit des Islām wurde jeder, der sich Unzucht hatte zuschulden kommen lassen, umgebracht, und zwar durch Steinigung, eine Strafe, die der Prophet offenbar aus dem Judentum entlehnt hatte [1]. Das oben (S. 288) erwähnte Abenteuer seiner Lieblingsfrau brachte jedoch eine Änderung hierin. Als ʿĀʾischah nämlich unter dem Verdacht des Ehebruchs stand, wurde Koran XXIV, 1—5 offenbart, worin Gott bestimmte, dass Unzucht [fernerhin] mit Geisselung zu bestrafen sei. Das war also offenbar eine Milderung der ursprünglichen Strafe.

Dennoch meinten viele Muslime, dass die Steinigung wegen *Zinā* auch nach jener Offenbarung nicht abgeschafft sei. Namentlich soll ʿUmar, der zweite Chalife, die Ansicht vertreten haben, dass der Islām die Steinigung Unzüchtiger fordere.

Die Folge war nun, das nicht nur die Geisselung sondern auch die Steinigung sich als Strafe für *Zinā* im Islām behauptete. Diejenigen, die sich *Zinā* haben zuschulden kommen lassen, werden nämlich im Gesetz in zwei Kategorien eingeteilt. Wer zur ersten Kategorie gehört, ist zu steinigen; dagegen werden die zur zweiten Kategorie Gehörenden gemäss Koran XXIV, 2 nur mit 100 Geisselhieben bestraft, wozu

---

nach Gebühr die *Ṣalāt* zu verrichten, ein *Ḥadd* genannt, und ebenso die Bestrafung von Muslimen, welche sich gegen die Autorität des *Imām* auflehnen (sogen. *Bughāt*, d. h. Aufständische). — Alle *Ḥadd*-Strafen gelten als *Ḥaḳḳ Allāh*, ausser der Strafe für jemanden, der einen anderen fälschlich der Unzucht beschuldigt hat. Letztere kann der Verleumdete denn auch erlassen (s. u., S. 304).

[1]) Vgl. Leviticus XX, 10; Deuteron. XXII, 22—24; Johannes, VIII, 5; siehe auch Leviticus XIX, 20. — Die in Koran IV, 19 gegebene Vorschrift, unzüchtige Frauen einzusperren, betrachtete man später als wieder abgeschafft.

nach schâfiʿitischer Lehre noch Verbannung auf ein Jahr kommt. Zur ersten Gruppe gehört jeder Unzüchtige, der als *Muḥṣan* bezeichnet werden kann; alle übrigen gehören zur zweiten Gruppe. Nun hat man oft angenommen, mit *Muḥṣan* sei in diesem Falle eine verheiratete Person gemeint, sodass nach islāmischer Lehre Ehebruch mit Steinigung, Unzucht Unverheirateter dagegen mit Geisselung bestraft werden müsse. Das ist aber ein Irrtum. Allerdings versteht das Gesetz unter *Muḥṣan* in diesem Falle [1]) eine männliche oder weibliche Person, welche volljährig, im Vollbesitz der Geisteskräfte und frei ist und ausserdem in legaler Ehe Geschlechtsverkehr gehabt hat, — aber derartige Personen bleiben nach dem Gesetz stets *Muḥṣan*, auch nachdem ihre Ehe aufgelöst ist, und sind deshalb im Falle von Unzucht stets mit Steinigung zu bestrafen, während Unverheiratete, die niemals verheiratet gewesen sind, das gleiche Verbrechen nur mit Geisselstrafe und Verbannung büssen. Die Unterscheidung zwischen der Unzucht eines *Muḥṣan* und der eines Nicht-*Muḥṣan* entspringt also keinerlei moralischen Erwägungen [2]).

Leugnet der Unzüchtige seine Schuld, so kann dieselbe nach dem Gesetz, in Übereinstimmung mit den Worten des Korans, nur bewiesen werden, wenn vier männliche, voll-

---

[1]) Das Wort *Muḥṣan* hat nämlich im *Fiḳh* zwei verschiedene Bedeutungen, je nachdem es sich um *Zinā* oder um *Ḳadf* handelt (vgl. u., S 303). *Muḥṣan* heisst eigentlich „wohlverwahrt, gut beschützt". Das Wort bezeichnete ursprünglich speziell die verheiratete Frau, in übertragenem Sinne aber jede verheiratete Person, also auch den Ehemann. Weiterhin hat es auch die Bedeutung „keusch, anständig" n sich aufgenommen (siehe z. B. Koran XXIV, 4). Vgl. J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern* (Nachr. von der königl. Gesellsch. der Wissensch zu Göttingen, 1893, n 11, S. 447).

[2]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Anzeige von Sachau's „Muhamm Recht"*, a. a. O., S. 161. Man darf vielmehr annehmen, dass diese Unterscheidung ausschliesslich auf dem Wortlaut der Überlieferung beruht; in den meisten diesbezüglichen Traditionen werden nämlich die auf Muhammeds Befehl gesteinigten Sünder *muḥṣan* genannt.

gültige Zeugen die Wahrheit der Beschuldigung bestätigen. Da von den Zeugen auch noch verlangt wird, dass sie über die kleinsten Einzelheiten der inkriminierten Handlung aussagen können, so ist der *Ḥadd* wegen Unzucht in praxi überhaupt kaum jemals anwendbar, wenn der Täter sich nicht selber schuldig bekennt.

Sklaven bekommen wegen Unzucht nur die Hälfte der für Freie bestimmten Strafe (also 50 Geisselhiebe und ein halbes Jahr Verbannung). Minderjährige und Geisteskranke werden wegen Unzucht nicht mit *Ḥadd* bestraft, sondern der Richter hat ihnen nur einen angemessenen Verweis zu erteilen, um sie vor Rückfällen zu bewahren.

2. Verleumdung in dem speziellen Sinne, dass man jemanden unbegründeterweise der Unzucht beschuldigt (*Ḳaḏf*). Wer das tut und seine Behauptung nicht auf die vorgeschriebene Art beweisen kann, den bedroht das Gesetz mit einem *Ḥadd* von 80 Geisselhieben. Diese Bestimmung stützt sich auf den oben (S. 288) angeführten Wortlaut von Koran XXIV, 4. Da hierin ausserdem nur die Verleumdung von *Muḥṣanāt*, d. h. „anständigen" oder „keuschen" Frauen [1]), zur Sprache kommt, so erklärt das Gesetz die erwähnte unbewiesene Behauptung nur dann für strafbar, wenn sie sich gegen einen *Muḥṣan* richtet. Als *Muḥṣan* gelten in diesem Falle alle männlichen und weiblichen Personen, die sich keinerlei Unzucht haben zuschulden kommen lassen, und die zudem gläubig, frei, volljährig und im Besitz ihrer Verstandeskräfte sind [2]).

Der *Ḥadd* wegen dieses Vergehens ist nicht auf Minder-

---

[1]) Vgl. über diese Bedeutung von *muḥṣan* das oben (S. 302, Anm. 1) Bemerkte.

[2]) Bādjūrī definiert den *Muḥṣan*, dessen Verleumdung (in dem hier in Betracht kommenden Sinne) mit *Ḥadd* zu bestrafen ist (im Gegensatz zu dem *Muḥṣan*, der selber im Falle von Unzucht dem *Ḥadd* verfällt) mit folgenden Worten:

المحصن فى باب القذف مكلف حر مسلم عفيف عن وطء يحد به وعن وطء محرمه المملوكة له وعن وطء حليلة فى دبرها ۞

jährige oder Geisteskranke anwendbar, ebensowenig auf den Vater, die Mutter oder entferntere Aszendenten der beleidigten Partei. Für einen Sklaven beträgt die Strafe nur 40 Geisselhiebe (also die Hälfte des *Ḥadd* für einen Freien).

Die Bestrafung des Schuldigen zu verlangen, gilt im Falle von *Ḳaḏf* als ein Privatrecht des Verleumdeten (also als ein *Ḥaḳḳ ādamī*); daher kann letzterer (bezw. sein Erbe) auch freiwillig darauf verzichten. Ausserdem fällt die Strafe noch fort, wenn der wegen *Ḳaḏf* angeklagte Beschuldiger seine Behauptung durch vier männliche Zeugen beweisen kann oder wenn der Angeschuldigte selber gesteht gesündigt zu haben. Ist der Beschuldiger der Ehegatte des Beschuldigten, so kann er sich auch durch Aussprechen der oben (S. 192) erwähnten *Liʿān*-Formel Straflosigkeit sichern.

3. Der *Ḥadd* für den G e n u s s v o n W e i n und anderen b e r a u s c h e n d e n G e t r ä n k e n beträgt nach schāfiʿitischer Lehre 40 Geisselhiebe für einen Freien und 20 für einen Sklaven, auf Grund der Überlieferungen, nach denen der Prophet Personen in seiner Umgebung, die Wein getrunken hatten, mit soviel Schlägen bestrafte. Nach den anderen *Fiḳh*-Schulen dagegen sind Freie mit 80, Sklaven mit 40 Geisselhieben zu bestrafen. Mit Rücksicht darauf lehren die schāfiʿitischen Gesetzbücher, der Richter dürfe die Strafe von 40 (bezw. 20) Schlägen verdoppeln, wenn er das nötig finde. Dass man sich wirklich durch Genuss berauschender Getränke versündigt hat und daher strafbar ist, kann nach dem Gesetz nur durch die übereinstimmende Aussage zweier männlicher Zeugen oder durch eignes Geständnis des Schuldigen bewiesen werden.

Der *Ḥadd* kann jedoch keine Anwendung finden auf Minderjährige, Geisteskranke und Ungläubige, ja nicht einmal auf Gläubige, die das islāmische Weinverbot offenbar nicht kannten und daher in gutem Glauben sündigten (sei es, weil sie sich eben erst zum Islām bekehrt haben oder weil sie in einer Umgebung leben, wo keinerlei Auskunft über die religiösen Satzungen zu erlangen ist).

4. Diebstahl. „Haut dem Dieb und der Diebin die Hände ab, zum warnenden Beispiel von Gottes wegen . . . .“, so lautet Koran V, 42—43. Der *Ḥadd* für Diebstahl, welchen das Gesetz auf Grund dieser Offenbarung und einiger damit zusammenhängender Überlieferungen vorschreibt, besteht darin, dass einem Diebe nach seinem ersten Diebstahl die rechte Hand abgehauen wird; stiehlt er dann wieder, so verliert er auch den linken Fuss, nach einem dritten Diebstahl die linke Hand und nach einem vierten den rechten Fuss. Wer sich danach noch Diebstahl zuschulden kommen lassen sollte, den müsste der Richter mit *Taʿzīr* bestrafen (siehe § 65).

Der *Ḥadd* ist jedoch nur unter folgenden Voraussetzungen anwendbar: 1. der gestohlene Gegenstand muss sich in „angemessener Verwahrung“ befunden haben, sodass der Dieb ihn sich nur durch heimliche Entwendung aneignen konnte; 2. das Gestohlene muss einen gewissen, gesetzlich bestimmten Mindestwert (den sogen. *Niṣāb*) darstellen. Dieses Minimum beläuft sich nach schāfiʿitischer Lehre auf $^1/_4$ *Dīnār* reinen Goldes [1]), weil überliefert ist, dass auch der Prophet den *Ḥadd* gegen jemanden in Anwendung brachte, der einen Schild von solchem Wert gestohlen hatte. Wird das Entwendete auf minder als $^1/_4$ *Dīnār* geschätzt, so kann der Dieb nur mit *Taʿzīr* bestraft werden.

Ausserdem fällt der *Ḥadd* noch fort: (1.) wenn der Dieb bei Begehung des Diebstahls minderjährig oder geisteskrank war; ebenso, wenn er zu der Tat gezwungen worden ist; (2.) wenn der Dieb mit dem Bestohlenen in gerader Linie verwandt ist; (3.) wenn der Dieb zwar nicht Eigentümer der gestohlenen Sache ist, aber doch ein gewisses Anrecht darauf hat, z. B. wenn jemand etwas von der Kriegsbeute

---

[1]) Nach der oben (S. 102, Anm. 1) angegebenen Umrechnung etwas mehr als 1 Gramm Gold, also ungefähr 3 Mark (*f* 1.75). Bei Gegenständen aus Gold verlangt das Gesetz sogar, dass nicht nur der Kunstwert, sondern auch der Metallwert mindestens dem eines Viertel-*Dīnār* reinen Goldes gleichkomme.

entwendet, von der er nachher selber einen gewissen Anteil bekommen muss, oder wenn ein Muslim etwas stiehlt, das zum gemeinsamen Nutzen für alle Muslime — also mit Einschluss des Diebes — bestimmt ist (wie etwa Gerätschaften u. dgl. in der Moschee). In solch einem Falle tritt der *Taʿzīr* an Stelle des *Ḥadd* [1]). Dagegen findet der *Ḥadd* nach schāfiʿitischer Lehre Anwendung auf den Ehegatten, der dem andern Ehegatten etwas entwendet, vorausgesetzt allerdings, dass das Gestohlene vor ihm verwahrt war.

Die Rückforderung des Gestohlenen ist ein Privatrecht des Bestohlenen, der sein Eigentumsrecht in einem Zivilprozess gemäss den allgemeinen Regeln der Beweislehre geltend zu machen hat [2]). Die Strafe dagegen ist ein *Ḥaḳḳ Allāh*; der Dieb kann erst dann zu derselben verurteilt werden, wenn der Richter das Gestohlene dem Eigentümer zuerkannt hat und die Schuld des Angeklagten entweder durch dessen eignes Geständnis oder durch die Aussage zweier männlicher Zeugen festgestellt ist.

5. Strassenraub. „Die Vergeltung für diejenigen, welche Allāh und seinen Gesandten bekriegen und die Verderben verbreitend im Lande umherziehen, soll sein, dass man sie tötet oder kreuzigt oder ihnen die Hände und Füsse kreuzweis abhaut, oder dass man sie aus dem Lande verbannt .... ausser, wenn sie sich bessern, ehe sie in eure Hände fallen; Gott ist vergebend und barmherzig". Aus dieser Offenbarung (Koran V, 37—38) sind die gesetzlichen

---

1) Auch ein Sklave, der seinen Herrn bestiehlt, wird nicht mit *Ḥadd*, sondern mit *Taʿzīr* bestraft.

2) Nach der Überlieferung pflegte der 2. Chalīfe ʿUmar den Dieb zur Zurückerstattung des doppelten Wertes des Gestohlenen zu verurteilen. Eine derartige Verpflichtung des Diebes, dem Eigentümer mehr als den Wert des Gestohlenen zu ersetzen, fand sich von jeher bei vielen Völkern (auch bei den Römern) und galt gewissermassen als ein Mittel, um die Rache des Geschädigten abzuwenden. Vgl.: G. A. Wilken, *Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras* (Feestnummer der Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenk. van Ned.-Indië, 's Gravenh. 1883. Afd. Land- en Volkenkunde), S. 88, 96, 109 f.

Vorschriften betreffend den *Ḥadd* für „Strassenraub“ [1]) abgeleitet.

Das Gesetz unterscheidet nämlich vier Arten von Strassenraub: entweder (1.) hat der Schuldige einfach im Lande umhergestreift und die Wege unsicher gemacht — dann wird er zur Strafe an einen anderen Ort geschafft und da gefangen gesetzt; oder (2.) er hat dabei Raub verübt (und zwar einen, der sich im Sinne des Gesetzes als mit *Ḥadd* zu bestrafender Diebstahl bezeichnen lässt) — dann wird ihm die rechte Hand und der linke Fuss (und im Wiederholungsfalle auch die linke Hand und der rechte Fuss) abgehauen; oder (3.) er hat als Wegelagerer jemanden vorsätzlich umgebracht (und zwar unter solchen Umständen, dass nach dem Gesetz der *Ḳiṣāṣ* Anwendung finden kann) — dann wird er getötet, selbst wenn der berufene Rächer mit dem blossen Blutpreise zufrieden sein sollte (denn die Todesstrafe gilt in diesem Falle als *Ḥaḳḳ Allāh*); oder (4.) er hat als Strassenräuber sowohl Raub als auch Totschlag (beide wie oben gekennzeichnet) verübt — dann verfällt er nicht nur der Todesstrafe, sondern seine Leiche wird ausserdem noch eine Zeitlang an einem Kreuz (oder z. B. an einem Baum oder einer Mauer) schmachvoll ausgestellt.

Bessert der Strassenräuber sich, ehe er den zuständigen Behörden in die Hände fällt, dann können die besonderen Strafen für Strassenraub (die als *Ḥaḳḳ Allāh* gelten) keine Anwendung mehr auf ihn finden; wohl aber haftet er auch fernerhin noch den Menschen gegenüber für die von ihm begangenen Missetaten. Das Recht auf Wiedervergeltung (*Ḳiṣāṣ*) z. B. kann noch stets gegen ihn geltend gemacht werden, und ebenso bleibt er verpflichtet, den Beraubten das, was er ihnen weggenommen, zu ersetzen oder zurückzugeben.

---

[1]) Als „Strassenräuber“ sind nach dem Gesetz ausschliesslich solche (männliche oder weibliche) Personen zu bestrafen, die nicht nur im Vollbesitz ihrer Geisteskräfte und volljährig sondern ausserdem auch imstande sind, den Vorbeiziehenden gefährlich zu werden

§ 65. Bestrafung durch Ta^czīr.

Der *Ta^czīr* (d. h. die dem Schuldigen vom Richter nach eignem Bemessen aufzuerlegende Strafe) findet, wie schon oben (S. 290 f.) bemerkt, Anwendung, wenn ein Gläubiger eine Sünde oder Gesetzwidrigkeit begangen hat, für welche das Gesetz keine andere Strafe und auch keine Busse (*Kaffārah*) vorschreibt [1]).

So werden z. B. mit *Ta^czīr* bestraft: Urkundenfälschung, Betrug, Erpressung, falsche Zeugenaussagen, Verleumdung (wenn dadurch kein *Muḥṣan* der Unzucht beschuldigt wird), Diebstahl (wenn der Wert des Gestohlenen nicht das gesetzliche Mindestmass erreicht) u. s. w.

In bezug auf die Wahl der Strafe hat der Richter bei Anwendung des *Ta^czīr* einen grossen Spielraum So kann er den Schuldigen, je nachdem er dies für angebracht hält, z. B. zu einer Gefängnisstrafe verurteilen, ihn geisseln lassen oder ihm einfach eine mündliche Rüge erteilen. Auch kann der *Ta^czīr* in Verbannung oder Ehrenstrafen wie Schaustellung am Pranger, Schwärzung des Antlitzes u. dgl. bestehen. Nur verlangt das Gesetz, dass eine als *Ta^czīr* auferlegte Strafe nie ebenso schwer sei, wie der entsprechende *Ḥadd.* Will also der Richter z. B. jemanden mit Geisselung bestrafen lassen, so darf er ihm, wenn es sich um einen Freien handelt, höchstens 39 (und einem Sklaven höchstens 19) Geisselhiebe verabfolgen lassen, da er bei Bemessung dieser *Ta^czīr*-Strafe unter dem Mindestmass der entsprechenden

[1]) Auch gibt es einige Gesetzwidrigkeiten, die nicht einmal mit *Ta^czīr* bestraft werden können. So verbietet z. B. das Gesetz zwar dem Herrn, seinem Sklaven mehr Arbeit aufzubürden, als er leisten kann — das gilt sogar als *ḥarām* —, aber trotzdem bleibt der Herr das erste Mal straffrei (er muss dann nur verwarnt werden). Erst wenn er sich dasselbe Vergehen wieder zuschulden kommen lässt, kann der *Ta^czīr* gegen ihn Anwendung finden. Weitere Beispiele siehe bei: E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 819.

Ḥadd-Strafe (nämlich 40, bezw. 20 Geisselhiebe für Genuss berauschender Getränke) bleiben muss.

Ausserdem kann der Richter dem Schuldigen den *Taʿzīr* auch ganz erlassen, wenn ihm dies wünschenswert erscheint. Voraussetzung ist dabei aber, dass ausschliesslich ein Vergehen gegen Allāh vorliegt und nicht zugleich ein Muslim geschädigt ist, der die Bestrafung des Schuldigen verlangt.

---

§ 66. **Vorschriften betreffend den Ḳāḏī.**

Der *Ḳāḏī* muss nach dem Gesetz ein erwachsener, freier und „unbescholtener" (*ʿadl*) Muslim sein, der mit den Vorschriften des kanonischen Gesetzes gründlich vertraut ist. Theoretisch verlangt das Gesetz sogar, dass der *Ḳāḏī* imstande sei, die bei seinen Urteilen anzuwendenden Regeln selbständig als *Mudjtahid* aus den Quellen abzuleiten. Dazu müsste er eigentlich nicht nur den Koran und die Auslegung (*Tafsīr*) des heiligen Buches, sondern auch die ganze Überlieferung betreffend die *Sunnah* sowie die Fragen, über welche Einstimmigkeit (*Idjmāʿ*) und diejenigen, über welche Meinungsverschiedenheit herrscht, genau studiert haben. Erst eine solche Vorbildung in Verbindung mit gründlicher Kenntnis der arabischen Sprache und Grammatik könnte ihn zu einer eignen Deutung des Gesetzes befähigen.

Aber wie schon oben gesagt ist, galt im späteren Islām niemand mehr als zu einem derartigen selbständigen Urteil befugt, sondern jeder hatte nach der allgemein herrschenden Ansicht die Lehre, so wie sie nun einmal von den grossen Meistern der Vorzeit festgelegt war, als massgebend anzuerkennen. Auch die Richter konnten daher nur *Muḳallids* (s. o., S. 34) sein, die in jeder Hinsicht an die Entscheidungen früherer Gelehrter gebunden waren. So hat sich denn heutzutage jeder *Ḳāḏī* bei seinen Urteilen ausschliesslich an das zu halten, was die massgebenden *Fiḳh*-Bücher seines

Madhab lehren. Diese Werke sind für ihn die Gesetzbücher, und keinesfalls steht es ihm frei, sich selbständig auf Koran oder *Sunnah* zu berufen. Wollte ein Richter behaupten, er entspreche wirklich noch den ursprünglichen theoretischen Anforderungen für das *Ḳāḏī*-Amt und könne also selbständig die Rechtsfragen beurteilen, so würde das einfach als unziemliche Anmassung aufgefasst werden.

Als Gebrechen, welche die Ausübung des Richter-Amts unmöglich machen, nennt das Gesetz besonders Taubheit, Blindheit und Irrsinn.

Die Anstellung des *Ḳāḏīs* geschieht von Obrigkeits wegen, und zwar hat nach dem Gesetz der *Imām* dafür zu sorgen, dass in jedem Amtsbezirk [1]) eine geeignete Person als Richter angestellt wird. Die Ernennung soll in Form einer mündlichen Vereinbarung stattfinden, indem die Obrigkeit die Rechtsprechung in einem bestimmten Bezirk dem zu Ernennenden mündlich anbietet (dies ist also der *Īdjāb*, vgl. oben, S. 264) und letzterer dieselbe seinerseits durch mündliche Erklärung (*Ḳabūl*) annimmt. Beim Abschluss dieses Vertrages müssen zwei männliche Zeugen zugegen sein, welche die Gültigkeit der Anstellung des neuernannten Richters nötigenfalls der Bevölkerung des ihm angewiesenen Wohnorts gegenüber bestätigen können.

Der *Ḳāḏī* darf in seinem Amtsbezirk mit Einwilligung der zuständigen Obrigkeit einen oder mehrere Stellvertreter ernennen, die nötigenfalls einen Teil seiner Arbeit übernehmen können. Auch soll er sich nach dem Gesetz bei erfahrenen Gelehrten Auskunft holen, so oft ihm dies nötig scheint; daher wird ihm empfohlen, sofort nach seiner

---

[1]) Die Amtsbezirke der Richter dürfen nach dem Gesetz nur so gross sein, dass z. B. jemand, der sich von der Bezirkshauptstadt eines Richters am frühen Morgen auf den Weg macht nach dem Ort, wo ein benachbarter *Ḳāḏī* seine Sitzungen abhält, normalerweise noch am Abend desselben Tages zurück sein kann; vgl. E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. 695, Anm. 1.

Anstellung sich nach den ortsansässigen Gelehrten zu erkundigen.

Ist nur einer vorhanden, der nach gesetzlichem Massstab für das Richteramt in Betracht kommen könnte, so ist derselbe verpflichtet, eine etwaige Ernennung anzunehmen und sogar um die Richterstelle zu ersuchen, wenn die Obrigkeit versäumen sollte, sie ihm zu geben. Denn die Ausübung der Rechtspflege — sonst ein *Farḍ al-Kifājah* — wird in diesem Falle zu einem *Farḍ al-ʿAin* (s. o., S. 60).

Die Stätte, wo der Richter seine Sitzungen abhält, soll nach dem Gesetz leicht zu erkennen und möglichst in der Mitte des Bezirks gelegen sein, damit die Rechtsuchenden mühelos hingelangen können. Auch soll der Richter sich nicht mit vielen Türhütern und anderen Beamten umgeben, damit er stets ohne Schwierigkeiten und ohne Hilfe von Zwischenpersonen erreichbar bleibe. Im allgemeinen verdient es nach der schāfiʿitischen Lehre Missbilligung, die Gerichtssitzungen in einer Moschee abzuhalten, weil dadurch der Gottesdienst gestört werden kann.

Um die Selbständigkeit des Richters den prozessierenden Parteien gegenüber zu sichern, verbietet das Gesetz dem *Ḳāḍī*, von Leuten, die seiner Rechtsprechung unterstehen, Geschenke anzunehmen (ausgenommen sind Verwandte in gerader Linie, da er ja zu deren Gunsten nach dem Gesetz doch kein Urteil fällen darf). Aus demselben Grunde empfiehlt das Gesetz dem Richter, nicht selber Handel zu treiben, da Parteien dann versuchen könnten, ihn durch Zuwendung besonderer geschäftlicher Vorteile für sich einzunehmen; mit Rücksicht auf diese Gefahr soll er es sogar vermeiden, durch Vermittelung solcher Personen Handel zu treiben, die allgemein als seine Bevollmächtigten bekannt sind. Dagegen steht es ihm frei, z. B. Kranke zu besuchen, an Beerdigungen teilzunehmen, jemanden, der von einer Reise zurückgekommen ist, zu bewillkommnen u. s. w., selbst wenn die Personen, denen er solche Aufmerksamkeiten erweist, zu den Prozessführenden gehören sollten.

Zur Sicherung einer möglichst tadellosen Rechtsprechung empfiehlt das Gesetz dem Richter ferner, dafür zu sorgen, dass er während der Ausübung seines Amtes stets sein seelisches Gleichgewicht bewahre. Als tadelnswert würde es also gelten, wenn er unter Umständen Recht sprechen wollte, die seinen Gemütszustand ungünstig beeinflussen könnten, z. B. während er sich krank fühlt, von Hitze oder Kälte, Hunger oder Durst gepeinigt wird (wie letzteres besonders im Fastenmonat vorkommen kann), oder während er unter dem Einfluss starker Affekte steht.

Die prozessierenden Parteien dürfen nach dem Gesetz ihre Rechtshändel auch durch einen *Ḥakam* (Schiedsrichter) schlichten lassen, wenn es sich nur nicht um einen *Ḥaḳḳ Allāh* handelt. Ist im Bezirk kein den gesetzlichen Anforderungen genügender *Ḳāḍī* vorhanden, so steht es den Parteien frei, nach Gutdünken jede beliebige Person zum Schiedsmann zu ernennen, gleichgültig, ob der betreffende den vom Gesetz an einen *Ḳāḍī* gestellten Anforderungen entspricht oder nicht; — im entgegengesetzten Falle verlangt das Gesetz, dass der zum *Ḥakam* Eingesetzte auch die gesetzliche Qualifikation für das Richteramt besitze. Das von einem *Ḥakam* gefällte Urteil hat dieselbe bindende Kraft wie das eines *Ḳāḍīs*, vorausgesetzt, dass die Parteien vereinbart haben sich dem Spruche des Schiedsrichters unterwerfen zu wollen.

Schon seit vielen Jahrhunderten entspricht kein Richter mehr den ursprünglichen theoretischen Anforderungen des Gesetzes, und die muslimischen Gelehrten betrachten denn auch längst jeden Richter nur als *Ḳāḍi 'l-Ḍārūrah*, d. h. „Not"-*Ḳāḍī* (oder: *Ḳāḍī* in Ermangelung eines besseren), mit dem man sich aber behelfen müsse, da ja doch keine vollwertigen *Ḳāḍīs* mehr zu finden seien.

Zu allen Zeiten gaben „die schlechten Richter" im Islām Veranlassung zu Klagen. Zwar haben zweifellos oft auch rechtschaffene und achtbare Männer das Richteramt bekleidet, aber die meisten waren doch unwissend und be-

stechlich. Ausserdem waren ja die Richter in der Regel gezwungen, das Recht nach dem Willen der Obrigkeit zu beugen. In religiösen Kreisen entstand denn auch bald eine starke Abneigung gegen das Bekleiden des Richteramts, ja es wurden sogar Traditionen in Umlauf gesetzt, in denen man den Propheten ernstlich vor der Annahme einer *Ḳāḍī*-Stelle warnen liess. Männer wie Abū Ḥanīfah weigerten sich, das Richteramt zu übernehmen und sollen dazu nach der Überlieferung nicht einmal durch Strafen und Foltern zu bewegen gewesen sein.

Wie schon oben (S. 64) erwähnt, pflegt man der Theorie des Gesetzes zum Trotz nur solche Rechtsfragen der Entscheidung des *Ḳāḍī* zu unterbreiten, die eng mit der Religion zusammenhängen. Für alle anderen Sachen ist dem Volksbewusstsein zufolge ausschliesslich die weltliche Obrigkeit zuständig. Diese Scheidung zwischen „weltlicher" und „geistlicher" Rechtspflege findet man im ganzen islāmischen Orient, unter anderm auch in der heiligen Stadt Mekka [1]).

§ 67. Der Prozess vor dem Ḳāḍī. Beweislehre.

In bezug auf den Gang des Prozesses gibt das Gesetz keine bestimmten Vorschriften. Der Richter leitet das Verfahren. Dabei muss er beiden Parteien — sowohl dem Kläger (*al-Muddaʿī*) als auch dem Beklagten (*al-Muddaʿā ʿalaihi*) — Gelegenheit geben, ihre Erklärungen vorzubringen, und zwar

¹) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 182 ff.; ders.: *Anzeige von Sachau's „Muhamm. Recht"*, a. a. O., S. 138; Ph. Vassel, *Über marokkanische Processpraxis* (Mitth. des Semin. für orient. Sprachen, 1902, V, 2. Abth., S. 170 ff.); E. Sachau, *Muhamm. Recht*, S. IX—XI; E. W. Lane, *Modern Egyptians*, Chapt. IV (Government).

hat er zuerst dem Kläger das Wort zu erteilen; erst wenn dieser seine Klage (*Daʿwā*) nach Gebühr hat vortragen und erläutern können, hört er die Erwiderung des Beklagten. Ausdrücklich schreibt das Gesetz vor, beide Parteien in jeder Hinsicht als gleichberechtigt zu behandeln, wenigstens wenn beide Gläubige sind. Auch soll der Richter es vermeiden, während des Verhörs die Aussagen der Parteien oder der Zeugen irgendwie zu beeinflussen; er darf also niemanden von ihnen barsch anfahren oder zu einer bestimmten Antwort drängen. Wohl aber darf er versuchen einen gütlichen Vergleich herbeizuführen und zu diesem Zweck die Sache der einen Partei dem Wohlwollen der andern empfehlen.

Gibt der Beklagte zu, dass der Kläger recht hat, so bedarf es keines weiteren Beweises. Ein solcher *Iḳrār* (d. h. Bestätigung) ist nach dem Gesetz jedoch nur dann als gültig zu betrachten, wenn er von einer volljährigen Person im Vollbesitz der Verstandeskräfte ohne jeden Zwang vor dem Richter erfolgt ist [1]). Handelt es sich um eine vermögensrechtliche Frage, so muss derjenige, welcher die Forderung anerkennt, ausserdem noch *raschīd* (s. o., S. 199) sein. Hat man die Berechtigung der Klage einmal anerkannt, so ist ein späterer Widerruf dieser Erklärung unwirksam, ausser wenn der Beklagte durch dieselbe ein Verbrechen gestanden haben sollte, das einer als *Ḥaḳḳ Allāh* geltenden Strafe unterliegt.

Streitet der Beklagte hingegen die Berechtigung der Klage ab, so darf der Richter im allgemeinen keinen Spruch fällen, bevor der Kläger seine Behauptungen durch Beweismittel gestützt hat. Allerdings ist es dem Richter gestattet, wenn ihm der Sachverhalt persönlich bekannt ist, ohne irgend welche von Parteien beigebrachten näheren Beweise Recht

---

[1]) Massregeln zur Erzwingung eines Geständnisses sind nach dem Gesetz unbedingt verboten. Sogar ein Geständnis, das jemand etwa aus Furcht vor Geisselung abgelegt hat, ist ungültig.

zu sprechen. Ein solches „Rechtsprechen nach eignem Wissen", wie es in den Gesetzbüchern genannt wird, ist jedoch nur dann zulässig, wenn der Richter die betreffenden Tatsachen so sicher weiss, dass er selber darüber als Zeuge aussagen könnte [1]; auch wollen einige muslimische Gelehrte dieses Recht nicht jedem Richter zuerkennen, sondern es auf solche *Ḳāḍīs* beschränken, die in jeder Hinsicht den gesetzlichen Anforderungen entsprechen (also z. B. auch *mudjtahid* sind). Alle *Faḳīhs* sind jedoch darüber einig, dass kein Richter auf Grund formell gültiger, von den Parteien erbrachter Beweise ein Urteil gegen sein eignes besseres Wissen zu fällen braucht.

Schriftliche Dokumente stellen nach schāfiʿitischer Lehre keine gültigen Beweismittel dar, wenn nicht etwa ihr Inhalt von glaubwürdigen Zeugen bestätigt wird; aber in letzterem Falle liegt ja die Kraft des Beweismittels nicht mehr in dem Schriftstück, sondern in der Zeugenaussage. In der Praxis lässt sich dieser Grundsatz heutzutage kaum noch durchführen, und um die Rechtspflege nicht praktisch unmöglich zu machen, müssen die jetzigen muslimischen Gelehrten die Beweiskraft mancher Schriftstücke, wenn auch nur für Ausnahmefälle, wohl oder übel zugeben [2].

Vollwertige Beweismittel sind nach dem Gesetz hauptsächlich der Zeugenbeweis und die von Parteien geschworenen Eide.

Als gültige Zeugnisse erkennt das Gesetz nur die

---

[1]) Handelt es sich um eine Strafe, die als *Ḥaḳḳ Allāh* gilt, so genügt das persönliche Wissen des Richters von dem betreffenden Vergehen nicht, sondern es muss dann, wie schon oben (S. 293) bemerkt, ein formgerechter Beweis hinzukommen, um ein Urteil zu ermöglichen.

[2]) Siehe hierüber: C. Snouck Hurgronje, *Sajjid Oethmân's „Gids voor de priesterraden" besproken*, S. 21 f. (Het Recht in Ned.-Indië, 1895, LXIII, 742 f.). — Über die Beweiskraft, welche schon frühere *Faḳīhs* einem Wechsel zuerkannten, vgl. R. Grasshoff, *Die Suftaǵa und Ḥawâla der Araber*, S. 30—34.

Aussagen volljähriger, freier Muslime an, die sich im Vollbesitz ihrer Verstandeskräfte befinden, nicht als *Safīh* (s. o., S. 200) unter Vormundschaft stehen und ausserdem als *ᶜAdl* bekannt sind.

Unter „*ᶜAdl*" – im Gegensatz zu „*Fāsiḳ*" — versteht das Gesetz denjenigen, der weder eine grosse Sünde begangen hat, noch sich gewohnheitsmässig kleine Verstösse gegen das Gesetz zuschulden kommen lässt; jedoch ist auch jemand, auf den letzteres zutrifft, noch als *ᶜadl* zu betrachten, wenn er sonst in mancher Hinsicht seine religiösen Pflichten so genau erfüllt, dass seine „kleinen Sünden" dadurch gleichsam wieder gutgemacht werden. Über die Frage, welche Sünden zu den „kleinen" und welche zu den „grossen" zu rechnen sind, herrscht in Einzelheiten keine vollkommene Einstimmigkeit unter den muslimischen Gelehrten. Allgemein betrachtet man jedoch als grosse Sünden: Mord, Unzucht, Veruntreuung von Mündelgeldern, Zinsennehmen (*Ribā*), *Zakāt*-Verweigerung u. dgl. — als kleine Sünden dagegen: Teilnahme an unerlaubten Spielen, Anhören verbotener Musik und ähnliche leichtere Vergehen. Ausserdem hört jemand auf *ᶜadl* zu sein, wenn er sich zu ketzerischen Lehrmeinungen bekennt.

Die Aussage jemandes, der *fāsiḳ* gewesen ist, hat nur dann Beweiskraft im Prozess, wenn er sich von seinen Sünden „bekehrt" hat und darauf erwiesenermassen ein volles Jahr seinen guten Vorsätzen treu geblieben ist. Wer sich — nach Massgabe der für seinen Stand gültigen Anschauungen — unschicklich benimmt, bleibt zwar *ᶜadl*, aber trotzdem kann auch sein Zeugnis im Prozess nicht als glaubwürdig angenommen werden.

Der Richter hat von Amts wegen zu untersuchen, ob die vor ihm als Zeugen auftretenden Personen *ᶜadl* sind, selbst wenn die Gegenpartei dies gar nicht anzweifeln sollte. Zu diesem Zweck muss er nach dem Gesetz bei Bekannten der betreffenden (etwa bei ihren Nachbarn oder Geschäftsfreunden) die nötigen Erkundigungen einziehen; denn nur auf die Aussagen zweier glaubwürdiger, männlicher Zeugen gestützt

darf er annehmen, dass eine ihm unbekannte Person wirklich *ʿadl* ist. Ist ein Zeuge ihm jedoch persönlich bekannt, so darf er dessen Zeugnis sofort, ohne nähere Untersuchung, entweder annehmen oder verwerfen, je nachdem, ob er den betreffenden als *ʿadl* oder als *fāsiḳ* kennt.

Mit Rücksicht auf diese Vorschriften war es in vielen muslimischen Ländern von altersher Sitte, dass der Richter einige seiner Hilfsbeamten speziell mit der Prüfung der Zeugen betraute [1]). Auch stellte er für seinen Bezirk gewöhnlich bestimmte Personen als Berufszeugen an. Solche Berufszeugen finden sich auch jetzt noch in vielen Gegenden [2]). Sie führen den Titel *ʿAdl* (Plur. *ʿUdūl*) oder *Schāhid* (d. i. Zeuge) und fungieren gewissermassen als Notare. Sie werden nämlich beim Abschluss aller wichtigen Kaufkontrakte und anderen Rechtsgeschäfte hinzugezogen, um darüber nötigenfalls, wenn später zwischen den Parteien eine Meinungsverschiedenheit zutage tritt, als offizielle Zeugen aussagen zu können [3]).

Steht es einmal fest, dass der Zeuge *ʿadl* ist, so gilt seine Aussage, auch ohne dass er sie beschwört, als glaubwürdig, es müssten denn bestimmte Gründe vorliegen, sein Zeugnis anzuzweifeln, etwa weil er offenbar Interesse daran hat, die Sache in einem bestimmten Sinne darzustellen. Ist der Zeuge z. B. mit einer der Parteien in gerader Linie verwandt, so darf sein Zeugnis zugunsten dieser Partei nicht angenommen werden; ebenso kann ein Zeugnis zu ungun-

---

[1]) Einen derartigen Beamten nannte man *Muzakkī*, d. h jemand, der einen Zeugen für *zakī* (d. i. „rein, ohne Sünden“) erklärt. Vgl.: I. Goldziher in der Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d Morgenl., 1903, XVII, 361 f.; F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 142.

[2]) Siehe u. a.: Vassel, a. a. O.; Lane, a. a. O.; vgl.: Mac Guckin de Slane, *Autobiographie d'Ibn Khaldoun* (Paris, 1844), S. 103—110; (Journ. Asiat., 1844, 4e Sér., III, 328—335; *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Introduct p. LXXIII—LXXXI).

[3]) Näheres bei: R. Dozy, *Supplém. aux diction. arab.*, II, 103 a; S. de Sacy, *Chrest. arab.*, 2. Ausg, I, 38—41; De Slane, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, I, 456—458.

sten einer Partei keine Berücksichtigung finden, wenn es sich herausstellt, dass zwischen ihr und dem Zeugen Feindschaft herrscht.

Da aber schon seit Jahrhunderten, nach dem einstimmigen Urteil der *Faḳīhs*, fast keine Menschen mehr vorhanden sind, die den gesetzlich an Zeugen zu stellenden Anforderungen entsprächen, sieht man sich auch in dieser Hinsicht meistens gezwungen, den Tatsachen Rechnung zu tragen und sich mit Aussagen solcher Zeugen zu behelfen, die nach dem Gesetz eigentlich nicht *ʿadl* sind, — mit Indizien also statt vollgültiger Beweise.

Das Zeugnis von Christen und anderen Ungläubigen — die ja selbst die wichtigsten Religionswahrheiten leugnen! — ist nach dem Gesetz von vornherein als wertlos zu betrachten.

Die Anzahl der Zeugen, deren es nach dem Gesetz zum Beweise einer Aussage bedarf, ist verschieden, je nachdem Vermögensrechte (z. B. Schuldforderungen oder Rückforderung von Eigentum) oder andre Sachen Gegenstand des Prozesses sind. Im ersteren Falle verlangt das Gesetz das Zeugnis mindestens zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen [1]; auch ein Mann genügt, wenn seine Aussage von derjenigen Partei, die sich auf ihn beruft, eidlich bekräftigt wird. Geht es dagegen nicht um Geld oder Gut, so verlangt das Gesetz (1.) wenn es sich um Dinge handelt, die in der Regel nur Männern genau bekannt sind (Ehekontrakte, Wiedervergeltung, Blutschuld u. s. w.) das Zeugnis zweier Männer, (2.) bei Dingen, über die gewöhnlich nur Frauen unterrichtet sind (wie: körperliche Gebrechen von Frauen, Milchverwandtschaft, Niederkunft u.s.w.), das Zeugnis von vier Frauen oder von einem Manne und zwei Frauen.

Alles dies gilt nur insoweit, wie der Prozess sich auf ein

---

[1] Auf Grund von Koran II, 282: „Nehmt zwei Männer aus eurer Mitte zu Zeugen, und wenn solche nicht vorhanden sind, einen Mann und zwei Frauen“.

Ḥaḳḳ ādamī bezieht; denn sobald ein Beweis hinsichtlich eines *Ḥaḳḳ Allāh* zu erbringen ist, sind in der Regel zwei männliche Zeugen erforderlich [1]).

Der Eid gilt im Prozess hauptsächlich in zwei Fällen als Beweismittel: Leugnet der Beklagte die Berechtigung der Klage und kann der Kläger keine Beweise erbringen, so muss letzterer abgewiesen werden, wenn der Beklagte schwört, dass die Klage unbegründet ist. Dieser Eid wird dem Beklagten von dem Richter auf Ersuchen des Klägers auferlegt. Weigert sich der Beklagte ihn zu leisten, so bekommt der Kläger Recht, vorausgesetzt, dass er nun seinerseits die Berechtigung seiner Klage beschwört. — Zweitens kann der Richter den Eid einer der beiden Parteien auferlegen, um Aussagen eines männlichen Zeugen zu stützen und voll beweiskräftig zu machen.

Ausserdem ist nach dem Gesetz noch ein besonderer Eid zulässig für den Fall, dass jemand getötet worden ist und sein nächster Blutsverwandter [2]) eine oder mehrere Personen als Täter bezeichnet, ohne aber ihre Schuld beweisen zu können. Ist es dann mit Rücksicht auf die näheren Umstände, unter welchen die Tötung stattgefunden hat, wahrscheinlich, dass der Kläger recht hat, und schwört er 50 mal hintereinander, dass er die Wahrheit sagt, so muss der Angeschuldigte (bezw. dessen *ʿĀḳilah*) den Blutpreis bezahlen. Erscheint eine solche Vermutung zugunsten des Klägers nicht begründet, so wird der Angeschuldigte freigesprochen, vorausgesetzt, dass er seinerseits 50 mal hintereinander seine Unschuld beschwört. Der fünfzigfache Eid des Klägers hat in den Gesetzbüchern den alt-arabischen Namen *Ḳasāmah* behalten (vgl. oben, S. 287).

---

[1]) Um die Sichtbarkeit des Neumondes und dadurch den Anfang des Fastenmonats festzustellen, genügt jedoch, wie schon oben (S. 118) erwähnt, die Aussage eines männlichen, vollwertigen Zeugen; umgekehrt ist Unzucht nur durch vier solche Zeugen zu beweisen (s. o., S. 302 f.).

[2]) Der *Walī al-Dam*, s. o., S. 295, Anm. 1.

Verjährung[1]) gibt es im Islām eigentlich nicht, wenigstens nicht in dem Sinne, dass ein Muslim durch das blosse Verstreichen einer gewissen Zeit entweder Eigentum und andere Rechte erwerben oder sich von einer Verpflichtung befreien könnte. Dennoch geben die *Faḳīhs* zu, dass man niemandem das Recht zugestehen kann, die Geltendmachung seines Anspruchs beliebig lange aufzuschieben, weil es dann ja für die Gegenpartei schliesslich unmöglich werden könnte (z. B. durch das Wegsterben aller Zeugen), sich einer etwaigen Forderung zu erwehren.

Ergibt sich also, dass der Kläger ohne gültige Gründe seine Ansprüche aussergewöhnlich lange nicht geltend gemacht hat, so ist das nach Ansicht der *Faḳīhs* als ein Beweis [2]) dafür aufzufassen, dass seine Forderung unberechtigt ist. Der Richter muss die Klage dann wegen Verjährung des Rechtsanspruchs abweisen.

Wie es scheint, hat sich in der muslimischen Rechtspraxis das Bedürfnis nach Vorschriften betreffend die Verjährung im allgemeinen nicht sehr fühlbar gemacht. Nur wenige *Fiḳh*-Bücher und *Fatwā*-Sammlungen erwähnen die Verjährung [3]). Auch die Verjährungsfrist steht nicht ganz fest. Sie beträgt nach einigen *Faḳīhs* 30 Jahre oder etwas mehr (also etwa ein Menschenalter), nach Ansicht anderer aber 15 Jahre, und zwar auf Grund einer Verordnung der türkischen Sultane, die gegen Ende des XVI. Jahrhunderts bestimmten, dass in ihrem Gebiet die Richter keine Forderung als berechtigt

---

[1]) Siehe darüber: C. Snouck Hurgronje, *Iets over verjaring in het Moehamm. recht* (Tijdschr. Bat. Gen., 1897, XXXIX, 431—457).

[2]) Die Verjährung gehört also nach islāmischem Recht zu den Beweismitteln, die in unseren Rechtsbüchern unter dem Namen „Rechtsvermutungen" bekannt sind. Man kann die muslimische Verjährung als eine Art praesumptio juris et de jure auffassen, d. h. eine Rechtsvermutung (zu ungunsten des Klägers), gegen die kein Gegenbeweis zulässig ist.

[3]) Näheres bei Snouck Hurgronje, a. a. O., S. 16 und 24 (Tijdschr. Bat. Gen., a. a. O., S. 446 und 454).

anerkennen dürften, wenn es sich herausstellte, dass der Kläger dieselbe ohne triftigen Grund fünfzehn Jahre lang nicht geltend gemacht hatte.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass das vom *Ḳāḍī* gefällte Urteil für die Parteien endgültig entscheidend ist; eine Berufung dagegen ist ausgeschlossen.

ELFTES KAPITEL.

VORSCHRIFTEN RELIGIÖS-POLITISCHER ART.

§ 68. Das Imāmat im goldnen Zeitalter. Entstehen der Mahdī-Erwartung und der religiös-politischen Oppositionsparteien.

Litteratur. Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903 (S. 7—63); R. Dozy, *Het Islamisme*, 2. Ausg., S. 104 ff., 138 ff., 293 ff.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 208 ff.; II, 1 ff.; I. Goldziher, *Die Religion des Islams* (Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von P. Hinneberg. I, 3: Die ausserchristl. Religionen. 1. Hälfte, S. 118—127); J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, S 309—467; ders.: *Culturgeschichte des Orients*, I, 1—21; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohammedaansche recht*, II, 61—66 (Ind. Gids, 1884, I, 797—802); ders.: *De Atjèhers*, II, 355—367 (*The Achehnese*, II, 321—332).

Die muslimische Gemeinde muss nach dem Gesetz von einem *Imām* geleitet werden, der als Stellvertreter (*Chalīfah*) des Propheten gilt [1]).

Da Muhammed keinerlei Bestimmungen darüber getroffen

---

1) Später jedoch wurde der nach Allāhs Ordnung eingesetzte Chalīfe für die allgemeine Auffassung vielmehr der „Stellvertreter Gottes". Daher der von vielen Imāmen geführte Titel *Chalīfat Allāh* (der ursprünglich von manchen muslimischen Gelehrten missbilligt wurde). Näheres bei: I. Goldziher, *Du sens propre des expressions „ombre de Dieu, Khalife de Dieu" pour désigner les chefs dans l'Islam* (Rev. hist. relig., 1897, XXXV, 331—338); ders. in der WZKM., 1903, XVII, 360; ders.: *Muhamm. Studien*, II, 61 f.

hatte, wie nach seinem Tode die Regierung einzurichten sei, rief diese Frage sofort nach seinem Ableben grosse Meinungsverschiedenheit unter den Muslimen hervor. Durch das energische Auftreten einiger einflussreicher Leute aus Muhammeds nächster Umgebung zu Medīnah wurde der Streit jedoch schnell dahin entschieden, dass einer der angesehensten Gefährten des Propheten, der Ḳuraischit Abū Bekr, ohne nennenswerten Widerstand als Haupt der muslimischen Gemeinde an Muhammeds Statt anerkannt wurde.

Abū Bekr war bei seiner Ausrufung zum Chalīfen schon ein bejahrter Mann. Als er zwei Jahre später sein Ende herannahen fühlte, ernannte er seinen Stammesgenossen ʿUmar, der seit lange als eifriger Anhänger der neuen Lehre bekannt war, zu seinem Nachfolger. Dieser wurde nach zehnjähriger Regierung von einem unzufriedenen Perser in der Moschee zu Medīnah tödlich verwundet und setzte nun ein Kollegium von fünf angesehenen Männern ein, die aus ihrer Mitte einen neuen Chalīfen wählen sollten [1]. Sie wählten den frommen ʿUthmān, dessen Regierung aber bald grosse Unzufriedenheit erregte. Nach der Meinung vieler Muslime gewannen nämlich seine zahlreichen Verwandten — ʿUthmān gehörte einem der ältesten und angesehensten Geschlechter Mekkas an — zu viel Einfluss auf die Regierung. Versuche den Chalīfen zu einem Systemwechsel zu überreden blieben erfolglos, und das Ende war, das ʿUthmān in seiner Wohnung zu Medīnah ermordet wurde.

Ein Bürgerkrieg war die Folge seines gewaltsamen Todes. In Medīnah erlangte zwar ʿAlī, der Gemahl von Muhammeds Tochter Fāṭimah, die Huldigung als vierter Chalīfe, aber Muʿāwijah, ein Verwandter des ermordeten Chalīfen und dessen Statthalter in Syrien, zog bald darauf, um ʿUthmāns Tod zu rächen, mit einem starken Heere aus Syrien gegen ʿAlī heran. Letzterer wurde (wahrscheinlich nicht

---

1) Vgl. z. B.: A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, I, 285, 288.

mit Unrecht) beschuldigt, mit den Unzufriedenen in Medīnah gemeinsame Sache gemacht oder doch wenigstens den ʿUthmān nur mit beabsichtigter Lässigkeit verteidigt zu haben, in der Hoffnung, selber an seiner Stelle *Imām* zu werden.

Die Schlacht bei Ṣiffīn, in der die beiden feindlichen Heere aufeinander stiessen, blieb unentschieden, und zwar durch die Schuld ʿAlī's, der in dem Augenblick, als Muʿāwijah bereits so gut wie völlig geschlagen war, plötzlich den Kampf abzubrechen befahl. Sein Gegner hatte ihn zu überreden gewusst, statt längeren Blutvergiessens lieber die Entscheidung ihres Streites in Allāhs Offenbarung zu suchen, wie es guten Muslimen gezieme. Schiedsrichter sollten ausmachen, ob ʿAlī oder Muʿāwijah von den Muslimen als Chalīfe anzuerkennen sei. Diese List rettete Muʿāwijah. Das verabredete Schiedsgericht trat wirklich einige Zeit danach zusammen; aber sein Spruch, der zugunsten Muʿāwijah's lautete, wurde von niemandem ernst genommen, und so dauerte der Kampf fort, bis ʿAlī im Jahre 40 der *Hidjrah* von einem fanatischen Schwärmer meuchlings ermordet wurde.

ʿAlī's ältester Sohn Ḥasan, den die Anhänger seines Vaters nun zum Chalīfen wählten, liess sich nach einiger Zeit zu Unterhandlungen bereit finden, und als Muʿāwijah ihm ein ansehnliches Jahrgeld bot, entsagte er freiwillig all seinen Rechten auf das Imāmat. Darauf wurde Muʿāwijah fast allgemein als Chalīfe anerkannt, und mit ihm begann die Dynastie der Umajjaden, die etwa ein Jahrhundert hindurch (41—132) von Damaskus aus über das stets anwachsende muslimische Reich geherrscht hat.

Die Umajjaden sind in der muslimischen Überlieferung als ein Geschlecht gottloser Tyrannen verschrieen [1]). Dagegen gilt die Regierungsperiode der ersten 4 Nachfolger

---

1) Mit alleiniger Ausnahme des frommen ʿUmar II, des Sohnes von ʿAbd al-ʿAzīz.

des Propheten — der 4 sogen „guten" oder „rechtgeleiteten" Chalīfen [1]) — den rechtgläubigen Muslimen als das goldne Zeitalter. Ihre Herrschaft in den „goldnen dreissig Jahren nach Muhammed" (11—41 der *Hidjrah*) betrachtet man als das Ideal für alle späteren Zeiten. In der Tat waren vor allem Abū Bekr und ʿUmar — die beiden „Schēchs" — äusserst schlichte, anspruchslose Männer, ganz durchdrungen von dem Geist der neuen Lehre und stets bereit, bei allen Staatsgeschäften die frommen Genossen des Propheten zu Rate zu ziehen. Dieser Einfluss der *Ṣaḥābah* auf die Leitung der Gemeinde, der bereits unter ʿUthmān und ʿAlī stark zurückgegangen war, wurde von den Umajjaden nun vollends beseitigt.

Die Unzufriedenheit mit der neuen Ordnung der Dinge führte anfangs zu heftigem Widerstand. Lange hatten die Umajjaden verschiedene religiöse Empörer zu bekämpfen und religiös-politische Wühlereien zu unterdrücken. Hartnäckig machten Gegenchalīfen ihnen das Recht aufs Imāmat streitig. Auch die beiden heiligen Städte Mekka und Medīnah mussten mit Waffengewalt unterworfen werden.

Als sich aber die Umajjaden trotzdem zu behaupten wussten, entstand in den Kreisen der bedrängten Frommen allmählich die sogen. *Mahdī*-Erwartung [2]). Das war ursprünglich die politische Hoffnung, dass ein *Imām mahdī* — d. h. ein von Allāh „auf den rechten Weg geleiteter" *Imām* — auferstehen werde, um die Gläubigen von ihren gottlosen Herrschern zu befreien und die Regierung über die muslimische Gemeinde nach dem vom Propheten und seinen ersten Nachfolgern gegebenen Musterbild wiederherzustellen. Ein derartiger *Imām* werde ohne Zweifel dem Hause des Propheten entstammen, glaubte man, und

1) Arabisch: *al-Chulafāʾ al-rāschidūn.*

2) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (Rev. coloniale internat., 1886, I, 25—59); ders.: *Een rector der Mekkaansche universiteit*, S. 15—25 (Bijdr. Inst., 1887, 5. Volgr., II, 358—368).

die Augen der meisten richteten sich dabei auf die Nachkommen ʿA l ī 's. In einem angeblichen Ausspruche Muhammeds über diese Frage heisst es sogar unzweideutig: „Der *Mahdī* ist von meinem Geschlechte, von den Kindern F ā ṭ i m a h 's".

Im Laufe der Zeit aber, als die Erwartungen der Frommen stets unerfüllt blieben und immer neue Aufstände fehlschlugen und mit grosser Strenge unterdrückt wurden, begann man das Auftreten des *Mahdī* allmählich in eine unbekannte, glücklichere Zukunft zu verlegen und sogar als ein Kennzeichen des nahenden Weltendes zu betrachten. Die *Mahdī*-Erwartung wurde dadurch ein eschatologisches Dogma. Wenn der *Mahdī* am Ende der Tage erscheint, wird nach dem Volksglauben noch einmal eine Idealzeit anbrechen; denn der *Mahdī* wird die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen, ebenso wie sie in diesen bösen Zeiten voller Unrecht ist; das Gesetz wird dann in seinem ganzen Umfang in Ehren wiederhergestellt und von allen Gläubigen getreu befolgt werden; alle Ungläubigen, die sich nicht unterwerfen, werden vertilgt.

Aus diesem *Mahdī*-Glauben ist der Fanatismus zu erklären, der sich in allen Teilen der muslimischen Welt immer wieder fühlbar macht, sobald ein kühner Mann unter dem Vorwand das herrschende Böse in seiner Umgebung vernichten zu wollen in der (meistens sehr gefährlichen) Rolle eines *Mahdī* auftritt, wie z. B. am Ende des 19. Jahrhunderts der sudanesische *Mahdī* und der von den Engländern als „the mad mullah" bezeichnete Somali-Derwisch. Den allmählich veränderten politischen Verhältnissen entsprechend ist der *Mahdī* in neuerer Zeit nicht mehr ausschliesslich ein Schreckensbild für m u s l i m i s c h e Tyrannen und ungerechte Imāme, sondern er gilt vor allem als ein Erlöser der Muslime aus den Händen ihrer verhassten u n g l ä u b i g e n Unterdrücker.

Die Imāmatsfrage hat im ersten Jahrhundert nach Muhammed eine Spaltung der Muslime in verschiedene religiös-

politische Parteien hervorgerufen, die sich teilweise noch bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Namentlich die von den orthodoxen (sunnitischen) Muslimen als Ketzer betrachteten Schīᶜiten und Chāridjiten sind hier zu erwähnen [1]).

Die Schīᶜiten bildeten ursprünglich die *Schīᶜah* (d.h. Partei) ᶜAlī's. Von ihnen zweigten sich nach der Schlacht bei Ṣiffīn die Chāridjiten [2]) ab; hierzu veranlasste sie die Entrüstung darüber, dass ᶜAlī die Entscheidung in der Imāmatsfrage Schiedsrichtern, also fehlbaren Menschen, anvertraute, nachdem ihm doch Gott offenbar bereits den Sieg über seine Feinde verliehen hatte. Da sie dies als eine Sünde gegenüber Gott betrachteten, verliessen sie mit dem Losungsworte: „Nur Gott allein gehört die Entscheidung!" ᶜAlī's Lager.

Sowohl die Schīᶜiten als auch die Chāridjiten verwarfen die Autorität der Umajjaden. Die Schīᶜiten erkannten nur den Nachkommen ᶜAlī's aus dessen Ehe mit Muhammeds Tochter Fāṭimah ein Recht auf das Imāmat zu. Der Prophet selber, meinten sie, habe ausdrücklich bestimmt, dass das Imāmat seinem Schwiegersohn ᶜAlī und dessen Geschlechte gehöre [3]). — Die Chāridjiten dagegen behaupteten, dass jeder Muslim, selbst ein Sklave, zum *Imām* erwählt werden könne, wenn nur seine Lebensführung keinerlei Bedenken errege.

Die Opposition beider Parteien gegen die Regierung blieb

---

[1]) Siehe: J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abhandl. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, N⁰. 2).

[2]) Der Name Çhāridjit ist abgeleitet vom Verbum *charadja*, d.h. heraustreten, hier speziell: aus der Partei ᶜAlī's.

[3]) Näheres über die Schīᶜiten bei: Isr. Friedlaender, *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm* (Journ. of the American Orient. Society. Vol. XXVIII, 1—80 (1907) und Vol. XXIX, 1—183 (1908); I. Goldziher, *Beiträge zur Literaturgesch. der Schîᶜa und der sunnitischen Polemik* (Sitz.-Ber. der Kais. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Cl., Wien, 1874, LXXVIII, 439—524).

aber erfolglos. Die meisten schīʿitischen Prätendenten fielen nach kurzer Zeit auf dem Schlachtfelde. Bekannt ist vor allem das traurige Schicksal Ḥusains, eines jüngeren Sohnes von ʿAlī, der, wie schon oben (S. 128 f.) erwähnt, bei Kerbelāʾ fiel und seitdem von den Schīʿiten als heiliger Märtyrer besonders verehrt wird.

Auch die Chāridjiten waren auf die Dauer nicht glücklicher [1]). Schon früh spalteten sie sich in verschiedene Unterabteilungen, jede unter Leitung eines eignen *Imām*; eine derselben waren die Ibāḍiten, so genannt nach ihrem Anführer ʿAbd Allāh ibn Ibāḍ. Wenngleich die Chāridjiten lange Zeit eine grosse Gefahr für die umajjadischen Herrscher darstellten, gelang es letzteren dennoch am Ende, die politische Macht dieser unversöhnlichen Sektierer völlig zu vernichten. Noch immer finden sich aber Ibāḍiten im Südosten von Arabien unter der Herrschaft des unabhängigen *Imām* von Maṣkaṭ. Von dort aus haben sie sich über die Ostküste Afrika's (u.a. Zanzibar und Deutsch-Ostafrika) verbreitet. Auch im Nordwesten von Afrika (u.a. im Mzāb) haben sich Reste des Chāridjitentums erhalten [2]).

Die Schicksale der späteren schīʿitischen Imāme können

---

[1]) Vgl.: R. E. Brünnow, *Die Chāridschiten unter den ersten Omayyaden* (Strassburger Doktor-Dissertation, 1884).

[2]) Die Chāridjiten unterscheiden sich von den orthodoxen Muslimen nicht nur durch ihre besondere Stellung zur Imāmatsfrage, sondern auch durch ketzerische Glaubenslehren und besondere Lehrmeinungen auf dem Gebiete des *Fiḳh*. Näheres bei: M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam* (Leidener Doktor-Dissertation, 1875), S. 16 ff.; E. Sachau, *Über die religiösen Anschauungen der Ibāditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika* (Mitth. des Semin. f. orient. Sprachen, 1899, Bd. II, Abth. II, 47—82); ders.: *Über eine arabische Chronik aus Zanzibar* (a. a. O., 1898, Bd. I, Abth. II, 1—19); ders: *Das Gutachten eines muhammedanischen Juristen über die muhamm. Rechtsverhältnisse in Ostafrika* (a. a. O., 1898, Bd. I, Abth. III, 1—8); ders.: *Muhamm. Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika* (Sitz.-Ber. der Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1894, S. 159—210).

hier nicht im einzelnen behandelt werden. Nachdem noch viele Aufstände — anfangs gegen die Umajjaden, später auch gegen deren Nachfolger, die ʿAbbāsiden, Nachkommen von Muhammeds Oheim ʿAbbās — fehlgeschlagen waren und der eine Prätendent nach dem anderen den Tod gefunden hatte, bildete sich in schīʿitischen Kreisen allmählich die Lehre, dass der rechtmässige *Imām* seit dem 3. Jahrhundert der *Hidjrah* unsichtbar geworden sei, um erst gegen „Ende der Tage" wieder aufzutreten und die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen.

Nachdem die Ṣáfawiden[1]) im 16. Jahrhundert n. Chr. die schīʿitische Lehre in ihrem Reich zur Staatsreligion erhoben hatten, wurde Persien allmählich das politische Zentrum für die Schīʿiten, ebenso wie es das türkische Reich unter der Herrschaft der Osmanen-Sultane für die orthodoxen Muslime geworden war. Ausserdem finden sich auch in anderen Teilen der muslimischen Welt noch viele Schīʿiten; vor allem in Hindostan, in den von den Russen besetzten zentral-asiatischen Gegenden, in Jemen und in einigen Dörfern in West-Arabien, Syrien und Ägypten. Nicht alle Schīʿiten stehen übrigens den Ansichten der Orthodoxen gleich schroff gegenüber. Von jeher gab es unter ihnen Ultras und Gemässigte. Die ersteren zeichnen sich durch einen besonderen Hass gegen die ersten drei Chalīfen aus (vor allem gegen die beiden, von den Orthodoxen hoch verehrten ältesten Nachfolger des Propheten, Abū Bekr und ʿUmar), die nach ihrer Auffassung den ʿAlī seiner Rechte auf das Imāmat beraubt haben. Diese unversöhnliche Richtung ist in Persien massgebend geworden[2]).

---

[1]) Siehe über diese Dynastie: A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, II, 350 ff.

[2]) Der populäre, im ganzen muslimischen Orient bekannte Name für die persische und die mit ihr verwandte *Schīʿah* ist *Rawāfiḍ* (Sing.: *Rāfiḍī*). Näheres über den Ursprung dieses Schimpfwortes bei I. Friedlaender, a. a. O., XXIX, 137—159. Der schīʿitische *Imām* Zaid (ein Enkel Ḥusains), der sich im Jahre 122 der *Hidjrah*

Zu den gemässigten Schīʿiten dagegen gehören die sogen. Zaiditen in Süd-Arabien [1]).

---

§ 69. Gesetzliche Bestimmungen betreffend den Imām. Die panislāmischen Bestrebungen.

Litteratur. L. Ostrorog, *Traité de droit public musulman d'El-Mâverdî traduit et annoté.* Paris, 1901 (S. 89—195); S. Keyzer, *Mawerdi's publiek en administratief regt van den Islam.* 's Gravenhage, 1862 (S. 1—26); *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 202—204; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 66—74 (Ind. Gids, 1884, I, 802—810); ders.: *Eenige Arabische strijdschriften besproken* (Tijdschr. Bat. Gen., 1896, XXXIX, 379—427); ders.: *Les confréries religieuses, la Mecque et le Panislamisme* (Rev. hist. des relig., 1901, XLIV, 262—281); ders.: *Jong-Turkije* (De Gids, 1909, I, 64—96); L. W. C. van den Berg, *Het panislamisme* (De Gids, 1900, IV, 228 ff., 392 ff.).

Das Chalīfat und die Chalīfenwahl im goldnen Zeitalter bilden die Grundlage für die in den Gesetzbüchern enthaltenen Vorschriften über das Imāmat. Denn die in dieser Hinsicht von Muhammeds Gefährten und den rechtgeleiteten Chalīfen befolgten Regeln betrachtete man als massgebend für alle späteren Geschlechter.

Daher verlangt das Gesetz z. B., dass der *Imām*, ebenso wie die ersten vier Chalīfen, Muhammeds Stamme angehöre, also ein Ḳuraischit sei. Nach einer (ohne Zweifel erdichteten) Überlieferung hätte sogar der Prophet selber ausdrücklich erklärt: „die Imāme müssen dem Stamm Ḳuraisch angehören." Die schīʿitische Lehre, dass der *Imām* ausser-

---

gegen die herrschende Dynastie der Umajjaden auflehnte, hielt Abū Bekr und ʿUmar nicht für unwürdige Chalīfen. Als er aus diesem Grunde von einem Teil seiner Anhänger verlassen wurde, nannte er diese Unversöhnlichen: *Rawāfiḍ*, d. h. „Abtrünnige", „Leute, die ihren Anführer im Stiche lassen".

[1]) Der Name Zaiditen ist abgeleitet von dem oben (S. 329, Anm. 2) genannten Zaid, dem Enkel Ḥusains.

dem ein Nachkomme des Propheten sein müsse, wird von den orthodoxen Muslimen verworfen.

Die weiteren an einen *Imām* zu stellenden Anforderungen sind nach dem Gesetz folgende: (1.) der *Imām* muss ein volljähriger, männlicher, unbescholtener (*ʿadl*) Muslim sein, (2.) er muss nicht nur die nötige Einsicht und politische Begabung zur Leitung der Staatsgeschäfte, sondern auch Mut und Kühnheit besitzen, um die Ungläubigen zu bekämpfen und das muslimische Gebiet nötigenfalls zu verteidigen; (3.) eigentlich müsste er auch über die erforderlichen Kenntnisse verfügen, um nach eigenem Ermessen, als *Mudjtahid* (s. o., S. 33 f.), schwierige Fragen in massgebender Weise entscheiden zu können, ebenso wie Muhammeds erste Nachfolger, die man sich später mit Vorliebe als vollendete Gesetzkundige dachte. Seit man jedoch einen solchen Grad der Gelehrsamkeit überhaupt für unerreichbar erachtet, kann man ihn auch von dem *Imām* nicht mehr fordern; (4.) Unversehrtheit der Leibesglieder und Sinnesorgane (wie z. B. des Gesichts und Gehörs, der Zunge u. s. w.) gilt für den *Imām* als notwendig. Blindheit, schwere körperliche Gebrechen, Irrsinn u. s. w. machen nicht nur die Erlangung des Imāmats, sondern — falls sie erst später auftreten — in den meisten Fällen auch die Weiterführung der bereits erlangten Würde unmöglich [1]).

Auch die Wahl des *Imām* in der Art und Weise, wie sie im goldnen Zeitalter stattfand, ist nach dem Gesetz für alle späteren Zeiten als unbedingt massgebend zu betrachten. Zwar wurde tatsächlich seit dem Auftreten der Umajjaden das Chalīfat bei jedem Thronwechsel einem Mitgliede der herrschenden Dynastie übertragen, aber theoretisch ist das Erbrecht kein Rechtstitel zur Erlangung der höchsten Würde in der muslimischen Gemeinde. Jeder Chalīfe muss erwählt

---

1) Aus diesem Grunde kam es später oftmals vor, dass man einen Chalīfen, der durch eine Empörung seines Thrones verlustig gegangen war, blendete, um ihn für immer regierungsunfähig zu machen.

werden, und die Wahl eines *Imām* ist nach dem Gesetz nur gültig, wenn ihm entweder (1.) so wie dem A b ū B e k r eine gewisse Anzahl angesehener Muslime — die sogen. zum „Binden und Lösen" Befugten — freiwillig gehuldigt hat, oder (2.) wenn er so wie ʿU m a r durch eine ausdrückliche Verfügung des vorigen Chalīfen als dessen Nachfolger bezeichnet ist.

Im ersteren Falle sind nach dem Gesetz folgende Eigenschaften für die Wähler unentbehrlich: (1.) makellose Unbescholtenheit; (2.) die nötigen Kenntnisse, um darüber urteilen zu können, welche Personen die für das Imāmat erforderlichen Eigenschaften besitzen; (3.) die nötige Einsicht, um unter den in Betracht Kommenden denjenigen zu wählen, der unter den gegebenen Zeitverhältnissen für die höchste Würde am besten geeignet und zur Leitung der Staatsangelegenheiten am meisten befähigt ist. Ausserdem müssen die Wähler volljährige, freie, männliche Muslime sein.

Nach einigen *Faḳīhs* ist die Wahl nur dann gültig, wenn die Gesamtheit aller Wahlberechtigten im ganzen Reich sie vorgenommen hat, aber nach der herrschenden Ansicht genügt eine geringere Anzahl, und man beruft sich dabei auf die Vorgänge bei der Wahl A b ū B e k r s. Viele meinen, schon die von f ü n f einflussreichen Männern getroffene Wahl sei als bindend zu betrachten, wie ja auch ʿU t h m ā n nur von den Mitgliedern des Wahlkollegiums erwählt worden sei. Andere behaupten, zur rechtskräftigen Wahl des *Imām* genüge sogar eine e i n z i g e Stimme, wenn diese von einem allgemein angesehenen Manne im Beisein von mindestens zwei den gesetzlichen Anforderungen entsprechenden Zeugen abgegeben werde.

Die Einsetzung des *Imām* ist also nach der herrschenden Ansicht ein *Farḍ ʿala'l-Kifājah*, d. h. sobald einige Wahlberechtigte diese religiöse Pflicht erfüllt haben, sind die übrigen derselben überhoben. Zwar wird die Wahl gewöhnlich von den leitenden Kreisen in der Hauptstadt vollzogen und in den übrigen Teilen des Reichs nur stillschweigend

gutgeheissen — wie es ja schon bei der Wahl Abū Bekr's geschah —, aber gesetzlich haben die Wähler in der Residenz kein Vorrecht vor den andern. Werden an verschiedenen Orten verschiedene Personen zu Imāmen proklamiert, ohne dass sich ausmachen liesse, wer zuerst gewählt ist, so muss eine neue Wahl zwischen den Kandidaten entscheiden.

Im zweiten Falle, wenn ein *Imām* selber eine bestimmte Person zu seinem Nachfolger ernennt, ist diese Wahl nach dem Gesetz als bindend zu betrachten, wenn der Bezeichnete zur Bekleidung des Imāmats geeignet erscheint und ausdrücklich erklärt seine Ernennung anzunehmen. Der *Imām* braucht die Wähler bei der Designierung seines Nachfolgers nicht zu Rate zu ziehen; auch kann er verschiedene Personen zugleich bezeichnen, die in einer bestimmten Reihenfolge, die eine beim Ausfall der andern, zu seiner Nachfolge berufen sein sollen. Nur gestattet das Gesetz nicht, dass ein Vater seinen Sohn zum Nachfolger im Imāmat ernenne, weil man niemandem die Fähigkeit zutrauen kann, in der Frage, ob sein Sohn für dieses hohe Amt geeignet sei, ohne Voreingenommenheit zu urteilen.

Der *Imām* ist nicht nur das geistliche Oberhaupt der Muslime, wie man oft fälschlich annimmt, sondern zugleich die höchste weltliche Obrigkeit im Gebiete des Islām. Bei der Führung seines Amtes hat er stets soviel wie möglich dem Beispiel der „rechtgeleiteten Chalīfen" nachzuleben. Gleich diesen muss er den heiligen Krieg zur Verteidigung und Ausbreitung des wahren Glaubens führen, Meinungsverschiedenheiten innerhalb der muslimischen Gemeinde schlichten, dafür sorgen, dass die *Zakāt* eingetrieben, das Gesetz befolgt und dessen Übertretung bestraft wird, kurz, er hat in jeder Hinsicht die Interessen der muslimischen Gemeinde nach besten Kräften zu vertreten. So muss er auch gegen Ketzereien und „Neuerungen" einschreiten und Irrende auf den rechten Weg zurückzuführen trachten. Von einer Scheidung zwischen geistlicher und weltlicher Autorität kann also

nach dem Gesetz bei der obersten Leitung der Muslime keine Rede sein.

Jeder Muslim ist dem rechtmässigen *Imām* Treue und Gehorsam schuldig. Wird der *Imām* jedoch zur Bekleidung seiner Würde ungeeignet oder missbraucht er seine Autorität, so müssen die „zum Binden und Lösen" Befugten ihn absetzen und einen neuen *Imām* wählen.

Die erwähnten Vorschriften betreffend das Imāmat verlieren nun freilich in mancher Hinsicht ihre bindende Kraft durch eine eigentümliche Bestimmung des Gesetzes, der zufolge man verpflichtet ist, sich jedem muslimischen Herrscher unterzuordnen, der sich tatsächlich als *Imām* Geltung zu verschaffen weiss, selbst wenn er — wie z. B. ein Minderjähriger, ein *Fāsiḳ*, ein Unwissender, eine Frau oder ein Nicht-Araber — die erforderlichen Eigenschaften nicht besitzt und auch nicht auf eine der beiden gesetzlich zulässigen Arten als *Imām* eingesetzt ist. Eigentlich ist zwar ein solcher Herrscher[1]) kein rechtmässiger *Imām*, doch erklären die *Faḳīhs* es „im Interesse der Erhaltung des Islām und zur Vermeidung grösseren Unglücks" für notwendig, seine Autorität anzuerkennen und ihm Gehorsam zu leisten, solange er die Gläubigen nicht zu Ungesetzlichkeiten zwinge.

Diese Meinung, zu deren Rechtfertigung unzweideutige Aussprüche des Propheten angeführt werden, ist offenbar schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts nach Muhammed entstanden. Als sich nämlich die kriegerische Herrschaft der Umajjaden immer wieder stärker erwies als die religiöse Schwärmerei der Unversöhnlichen, wurzelte sich bei der Mehrheit des Volkes und auch bei den tonangebenden Gelehrten allmählich die Überzeugung ein, dass eine Tyrannenherrschaft schliesslich doch noch besser sei als ein endloser Zwist innerhalb der muslimischen Gemeinde, welcher

---

[1]) In den Gesetzbüchern heisst ein solcher Herrscher gewöhnlich „der Machthaber" (*Ḏu'l-Schaukah*).

notwendig zum allgemeinen Verderben führen musste. Verschiedene Überlieferungen wurden damals in Umlauf gesetzt, in denen man schon den Propheten diesen Gang der Dinge voraussagen und die Lehre verkünden liess, es sei eine unbedingte religiöse Pflicht, sich dem herrschenden Fürsten zu unterwerfen, auch wenn seine Regierung nicht allen Anforderungen des Gesetzes entspreche [1]).

In der Regel beruhen die Ansprüche der muslimischen Fürsten auf Anerkennung ihrer Herrschaft beinahe ausschliesslich auf dem letztgenannten Rechtstitel: dem tatsächlichen Besitz der Macht. Das gilt namentlich auch von den türkischen Sultanen, die zwar den Titel *Imām* und *Chalīfah* führen, aber fast in keiner Hinsicht den gesetzlichen Anforderungen genügen und sich z. B. nicht einmal auf arabische, geschweige denn auf kuraischitische Abkunft berufen können. Trotzdem sind auch nach dem religiösen Gesetz alle unter türkischer Herrschaft lebenden Muslime verpflichtet, diese Sultane als Imāme anzuerkennen, solange sie sich zu behaupten wissen.

Den in neuerer Zeit von türkischer Seite wiederholt unter-

---

[1]) Dazu gehören unter anderm folgende dem Propheten zugeschriebene Aussprüche: „Dreissig Jahre lang werdet ihr unter der Leitung meiner Nachfolger glücklich sein, danach aber wird euch die Herrschaft eines tyrannischen (eigentlich: „beissenden“) Fürsten zuteil werden“. — „Nach mir werden Imāme auftreten, die nicht den rechten Weg wandeln und sich nicht an meine *Sunnah* halten, sondern deren Herz wie das Herz eines Satans ist, wenngleich sie den Körper eines Menschen haben“.— „Müssen wir solche Herrscher denn nicht bekämpfen?“ soll man den Propheten gefragt haben. „Nein“, antwortete er, „solange sie die *Ṣalāt* verrichten, nicht!“ — „Wer seinen Fürsten etwas tun sieht, was er selbst missbilligt, der ertrage dies geduldig; niemand weiche auch nur eine Handbreit von der Einheit innerhalb der muslimischen Gemeinde ab, sonst wird er den Tod eines Heiden sterben!“ — „Ein Muslim höre und gehorche, sowohl in Dingen, die er gut findet, wie in solchen, die er missbilligt, solange ihm keine Handlungen befohlen werden, wodurch er Gottes Gesetz ungehorsam werden würde; geschieht dies, so braucht er nicht zu hören noch zu gehorchen.“

nommenen Versuchen, auch auf die muslimischen Untertanen europäischer Mächte Einfluss zu gewinnen, kam nur zu häufig jene schon erwähnte irrige, aber unter Europäern ziemlich allgemein vorherrschende Ansicht zugute, der Chalīfe verkörpere nur die geistliche Autorität im Islām [1]). Da der *Imām* jedoch nach dem Gesetz niemals seine Pflicht vernachlässigen darf, die muslimische Gemeinde zu einem politischen Ganzen zu machen, kann er auch die Herrschaft Ungläubiger über Muslime auf die Dauer nicht als rechtmässig anerkennen. Daher ist solch eine panislāmische Werbetätigkeit stets als eine Quelle der Gefahr für die europäischen Regierungen zu betrachten.

---

§ 70. Der Djihād (Glaubenskrieg).

Litteratur. C. Snouck Hurgronje, *De Islam*, S. 46—56 (De Gids, 1886, II, 462—472); ders.: *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht*, II, 74—77 (Ind. Gids, 1884, I, 810—813); A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 203—255; W. W. Hunter, *Our Indian Musalmans*, London, 1871; B. Haneberg, *Das muslimische Kriegsrecht* (Abh. der kgl. bayer. Akad. der Wissensch., 1870, philos.-philol. Cl., XII. Bd., II. Abth., 219—295).

Eine religiöse Pflicht besonderer Art ist für die Muslime der sogen. *Djihād* (d. h. eigentlich: sich anstrengen, bestreben, bemühen). Darunter versteht das Gesetz den Krieg „auf dem Wege Gottes" (*fī Sabīl Allāh*), d. h. das Bekämpfen der Heiden, speziell um sie zum wahren Glauben zu bekehren oder doch wenigstens unter das Joch des Islām zu bringen.

In der ersten Zeit des Islām, als die wenigen Anhänger

---

[1]) Unter Ausnutzung dieses Irrtums haben sich — namentlich in englischen Besitzungen, aber auch sonstwo — z. B. türkische Konsuln oft grossen Einfluss zu verschaffen gewusst. Das Treiben solcher Leute, die von den Eingeborenen als Vertreter der wichtigsten islāmischen Grossmacht angesehen werden, trägt zur Förderung der panislāmischen Propaganda viel bei.

des Propheten in Mekka unterdrückt, misshandelt und verfolgt wurden und dabei von Gegenwehr kaum die Rede sein konnte, hatte Muhammed den Seinen alle Gewalttätigkeiten gegen die Ungläubigen verboten. Dulden war damals ein religiöses Gebot für die Muslime; sie durften nicht Böses mit Bösem vergelten.

Dieses Verhältnis änderte sich schon kurz nach der *Hidjrah.* In einer Offenbarung (Koran XXII, 39—42) erklärte Gott, dass es den bedrängten Muslimen fernerhin erlaubt sei, Gegenwehr zu leisten, und versprach ihnen sogar Beistand gegen ihre Unterdrücker: „Denjenigen, die [ihre Gegner] bekämpfen, ist dies gestattet“, heisst es dort unter anderm, „weil sie unterdrückt werden, — Allāh hat die Macht, ihnen zu helfen — [denjenigen], die aus ihren Wohnsitzen vertrieben sind, unrechtmässig, nur weil sie sagten: unser Herr ist Allāh! — Wenn nicht Gott die Menschen gegeneinander unterstützte, so würden ja Einsiedeleien, Kirchen, Synagogen und alle Betstätten, wo Gottes Name vielfach verherrlicht wird, verwüstet werden....“ u. s. w.

Aus der Erlaubnis sich zu verteidigen wurde aber bald ein Gebot anzugreifen. Angriffe auf mekkanische Karawanen sowie gegenseitige Streif- und Raubzüge bewirkten nämlich einen fortwährenden Krieg zwischen den Muslimen in Medīnah und den heidnischen Mekkanern; auch die benachbarten Stämme, durch Verträge mit den streitenden Parteien verbunden, wurden in deren Händel mithineingezogen. Es handelte sich nicht mehr um blosse Verteidigung, sondern man fing auch an, aggressiv gegen die Mekkaner aufzutreten, ja der *Djihād* wurde tatsächlich eine der wichtigsten Religionspflichten, der sich kein Muslim mehr entziehen durfte. „Das Kämpfen ist euch vorgeschrieben“, hiess es nun in der Offenbarung (Koran II, 212—213), „es ist euch zwar zuwider, allein es ist möglich, dass euch etwas zuwider ist, was doch zu eurem Besten gereicht....“ u. s. w. Wer sich nicht persönlich am Kampf beteiligen konnte, musste den *Djihād* wenigstens durch Geldspenden nach Kräften fördern.

Nachdem Mekka im Jahre 8 der *Hidjrah* gefallen war und die Mekkaner sich zum Islām bekehrt hatten, war zwar der nächste Zweck des *Djihād* erreicht, aber die neuen Verhältnisse steckten ihm neue Ziele. Die muslimische Gemeinde, zu einer kräftigen politischen Organisation herangewachsen, hatte mit verschiedenen arabischen Stämmen ihre Verträge. Da galt es denn, heute Bundesgenossen beizuspringen, morgen Vertragsbrüchige zu bestrafen. Immer drohender wurden die Offenbarungen gegen ungläubige Araber. Der Prophet, der ja jetzt auf dem Gipfel seiner Macht stand, erklärte, mit ihnen überhaupt kein Bündnis mehr eingehen zu können, solange sie sich nicht zum Islām bekehrt hätten. Im Jahre 9 wurde den Heiden sogar die Teilnahme am *Ḥaddj* verboten (s. o., S. 142).

Wenn aber die Überlieferung den Propheten erklären lässt: „Ich habe Befehl, die Menschen zu bekämpfen, bis sie bezeugen, dass es keinen Gott gibt ausser Allāh und dass Muhammed Gottes Gesandter ist; nur durch das Aussprechen dieses Bekenntnisses machen sie ihr Gut und Blut für mich unantastbar!", — so ist das zweifellos eine spätere Erfindung. Denn Muhammed selber hat noch nicht gelehrt, dass es eine religiöse Pflicht für die Muslime sei, die Heiden ihres Unglaubens wegen zu bekämpfen. Selbst die letzten medīnischen Offenbarungen, welche die Muslime zum Streit gegen die Ungläubigen aufrufen, sprechen nur von „gefährlichen" oder „treulosen" Heiden, die also wegen ihrer feindlichen Gesinnung, nicht ausschliesslich wegen ihres Unglaubens bekämpft werden müssen.

Aber schon bald nach Muhammeds Tode, als die Muslime in ununterbrochenem Kampfe mit ihren ungläubigen Nachbarn überraschend schnell ihr Reich über die Grenzen Arabiens hin ausdehnten, fing man an, die Unterwerfung aller Ungläubigen als religiöse Pflicht zu betrachten, und die in der Praxis befolgten Grundsätze stützte man nun auch theoretisch durch angebliche Aussprüche des Propheten.

Unter die „Säulen" des Islām freilich ist der *Djihād*, we-

nigstens bei den Sunniten, nicht aufgenommen worden, obgleich über diesen Punkt anfangs Meinungsverschiedenheit geherrscht hat (s. o., S. 57). Der *Djihād* gilt nach dem Gesetz als ein *Farḍ ᶜala'l-Kifājah* (s. o., S. 60) für die männlichen, freien, volljährigen Muslime, die sich nicht nur im Vollbesitz ihrer Verstandeskräfte befinden sondern sich auch körperlich für den Kriegsdienst eignen und sich die nötigen Waffen besorgen können. Ausserdem ist man zum *Djihād* nur dann gehalten, wenn man die Mittel besitzt, um zum muslimischen Heere zu gelangen und sich selber und seine Angehörigen während seiner Abwesenheit zu unterhalten — also eine ähnliche Bestimmung, wie sie für den Gläubigen gilt, der sich am *Ḥaddj* beteiligen will, nur dass für den freiwillig ins Feld Ziehenden Sicherheit des Weges nicht erforderlich ist. Ferner darf ein Sohn nach dem Gesetz nicht ins Feld ziehen ohne die Einwilligung seiner Eltern (vorausgesetzt, dass sie Muslime sind) und ebensowenig ein Schuldner ohne die Zustimmung seiner Gläubiger.

Wenn sich eine ausreichende Anzahl Muslime am Kampfe beteiligt, ist es den übrigen im allgemeinen gestattet, sich dem Studium des Gesetzes und den zur Lebensfristung nötigen Berufen zu widmen Nur wenn die Ungläubigen selbst zum Angriff übergehen und ein muslimisches Land bedrohen, wird der *Djihād* für alle waffenfähigen Bewohner dieser Gegend zu einer individuellen Pflicht [1]).

---

[1]) Dann sind auch diejenigen Gläubigen, welche in unmittelbarer Nähe des bedrohten Gebiets wohnen, zur Hilfeleistung verpflichtet. Gerät ein von Muslimen bewohntes Land unter die Herrschaft Ungläubiger, so muss es zurückerobert werden. — In neuerer Zeit ist es nur zu oft vorgekommen, dass muslimische Länder von den Truppen ungläubiger Mächte besetzt wurden. In solchen Fällen ist nach den diesbezüglichen *Fatwās* der späteren Gelehrten jeder Muslim, der in der Lage ist das eroberte Gebiet zu verlassen, auch gehalten dies sobald wie möglich zu tun, wenigstens wenn er in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten behindert wird. Vgl.: C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, II, 387 f. (*The Achehnese*, II, 349 f.); S. Keyzer, *Mawerdi's publiek en administratief regt van den Islam*, S X—XI.

Alles, was nicht zum „Gebiet des Islām“ (*Dār al-Islām*) gehört, gilt als „Gebiet des Krieges“ (*Dār al-Ḥarb*) und ist also nach dem Gesetz allmählich zu erobern und dem Islām untertänig zu machen. Der *Imām* hat den zum Angriff geeignetsten Zeitpunkt zu bestimmen. Nach der Theorie des Gesetzes müsste eigentlich jedes Jahr wenigstens ein Feldzug gegen die Ungläubigen unternommen werden, entsprechend dem Brauche des Propheten; aber „in unserer Zeit“, sagen die neueren Gelehrten, kann die *Djihād*-Pflicht gewissermassen auch als erfüllt gelten, wenn der *Imām* das Heer zum Kampfe rüstet, Festungsanlagen baut, die Mannschaften übt und anderweitige Vorbereitungen zum *Djihād* trifft.

Ehe der *Imām* in ein von Ungläubigen bewohntes Gebiet einfällt, muss er sie nach schāfiʿitischer Lehre auffordern, sich zum Islām zu bekehren (wenigstens wenn die Verpflichtung hierzu ihnen noch unbekannt war); denn sonst wäre für jeden von den Muslimen getöteten Feind das Sühnegeld zu bezahlen. Weisen die Ungläubigen die an sie ergangene Aufforderung zurück, so ist zum Angriff überzugehen.

Die Gesetzbücher enthalten verschiedene kriegsrechtliche Bestimmungen, die hauptsächlich auf Überlieferungen betreffend die Kriegführung des Propheten und der ältesten Muslime beruhen. Sie sind im allgemeinen recht human. So gilt es als verboten, mutwillig Frauen, Kinder, Greise, Mönche und überhaupt Wehrlose zu töten; ebensowenig darf man Besitztümer des Feindes vernichten oder seine Heerden niedermachen, wenn man nicht etwa befürchten muss, sie könnten zum Schaden der Muslime Verwendung finden. Weitere Vorschriften beziehen sich auf den Gebrauch besonderer Schiesswaffen, die Beschiessung Ungläubiger, die sich durch Muslime decken, die Pflicht standzuhalten, solange der Feind nicht eine mehr als doppelte Übermacht hat, die Herausforderung von Feinden durch besondere Vorkämpfer, die Verwüstung von Dörfern, die Vernichtung von Dattelbäumen und anderen Anpflanzungen, die Zerstörung von Wasserlei-

tungen, den Abschluss von Waffenstillstand, die Disziplin im Heere und zahllose andre Angelegenheiten. Praktischer Wert für die heutigen Muslime ist diesen Vorschriften kaum beizumessen.

Die Verteilung der Kriegsbeute (*Ghanīmah*) unter diejenigen, welche darauf Anspruch haben, ist in den Gesetzbüchern genau geregelt. Die Vorschriften darüber beruhen hauptsächlich auf einem Koranvers, der offenbart wurde, als der Sieg bei Badr (im Jahre 2 nach der *Hidjrah*) den Muslimen eine reiche Beute gebracht hatte, sodass sich das Bedürfnis nach Regeln für deren Verteilung fühlbar machte. Diese Offenbarung (Koran VIII, 42) lautet: „Wisset, dass von dem, was ihr erbeutet, ein Fünftel Allāh gehört — seinem Gesandten, dessen Familie, den Waisen, Bedürftigen und Reisenden —, wenn ihr an Allāh glaubt“ u. s. w.

Schon zur Heidenzeit fiel gewöhnlich ein bestimmter Teil der Beute — meistens ein Viertel — dem Häuptling zu, während der Rest unter die streitbaren Männer des Stammes verteilt wurde. Dass die Oberhäupter der Stämme so unverhältnismässig viel bekamen, wurde als billig betrachtet, weil sie ja von jeher auch zu besonders grossen Aufwendungen gezwungen waren. Hatten sie doch nicht nur für hilfsbedürftige Angehörige ihres Stammes — Witwen, Waisen und alleinstehende alte Leute — zu sorgen, sondern auch für die jeweiligen Gäste des Stammes — die „Reisenden“, wie sie im Koran genannt werden [1] —, ganz abgesehen davon, dass gewöhnlich noch eine Anzahl Verwandte auf ihre Kosten lebte. Wo es auf Gastfreiheit und Mildtätigkeit ankam, zwei Tugenden, die bei den Arabern zu allen Zeiten gepriesen wurden, da musste der Häuptling die Ehre seines Stammes hoch halten.

Koran VIII, 42 schrieb also eigentlich nur insofern etwas Neues vor, als im Islām der Stammverband durch die Religionsgemeinschaft ersetzt wurde und der Prophet ein Fünftel

[1]) Arabisch: *Ibn al-Sabīl*, d. h. wörtlich: „Sohn des Weges“.

der Beute zugebilligt erhielt, um dies nun „in Allāhs Namen" auf dieselbe Weise zu verwenden, wie die arabischen Häuptlinge es innerhalb ihres Stammes schon seit alters taten [1]).

Die muslimischen Gelehrten haben Koran VIII, 42 später wörtlich aufgefasst [2]). Nach ihrer Ansicht ist das für Allāh bestimmte Fünftel der Beute zu gleichen Teilen unter die fünf in der Offenbarung namhaft gemachten Kategorien (den Propheten, dessen Verwandte, die Waisen, Bedürftigen und Reisenden) zu verteilen. Ursprünglich sind die Koranworte aber sicher nicht so gemeint, und nach älteren Angaben hielt man denn auch anfangs den *Imām* für befugt, das genannte Fünftel der Beute in der Weise zur Bestreitung von Staatsausgaben zu verwenden, wie es ihm im allgemeinen Interesse am besten dünkte [3]).

Nach der schāfiʿitischen Lehre sind vier Fünftel der Beute unter diejenigen Muslime zu verteilen, welche bei der Schlacht zugegen waren, gleichgültig, ob sie mitgekämpft haben oder nicht [4]). Allerdings können nur freie, männliche, volljährige Muslime, die sich im Vollbesitz ihrer Verstandeskräfte befinden, einen vollen Beuteanteil beanspruchen; andere erhalten nur einen kleineren, vom *Imām* zu bestimmenden Teil. — Das Übrigbleibende wird in 5 gleiche Teile geteilt, von denen einer — der ursprünglich für den Propheten persönlich bestimmte — zum allgemeinen Besten der muslimischen Gemeinde zu verwenden ist, während je ein weiteres Fünftel: (1.) den Verwandten des Propheten, (2.) den Waisen,

---

[1]) Vgl. die ähnliche Verteilung der *Zakāt* gemäss Koran IX, 60 (s. o., S. 105 ff.).

[2]) Ebenso, wie man auch Koran IX, 60 wörtlich auffasste (siehe oben, a. a. O.).

[3]) Näheres darüber in meiner Abhandlung „*De Fai en Ghanîmah in het moslimsche recht*," S. 3 (Ind. Gids, 1899, I, 227).

[4]) Reiter können jedoch einen dreimal so grossen Anteil beanspruchen, als Fusssoldaten; auch darf derjenige, welcher einen andern im Kampfe getötet hat, sich ohne weiteres dessen Waffenrüstung (*Salab*) aneignen.

(3.) den Armen und (4.) den Reisenden zufällt, letzteren, soweit sie unterstützungsbedürftig sind.

Als Kriegsbeute gelten nicht nur die im Kampfe eroberten Waffen und Reittiere, sondern auch alle sonstige bewegliche Habe der besiegten Ungläubigen. Ausserdem finden die für die Verteilung der Beute geltenden Regeln nach schāfiʿitischer Lehre auch Anwendung auf die Äcker und andre unbewegliche Güter in dem eroberten Lande. Zwar hat zur Zeit der grossen Eroberungen nach Muhammeds Tode keine Aufteilung der Ländereien im eroberten Gebiete unter die muslimischen Truppen stattgefunden, aber das ist nach schāfiʿitischer Auffassung dadurch zu erklären, dass die damaligen *Djihād*-Teilnehmer ihren Rechten freiwillig entsagten und sich damit einverstanden erklärten, dass der Grund und Boden in den unterworfenen Gebieten ein *Waḳf* oder *Faiʾ* zum Besten der muslimischen Gemeinde wurde [1]).

Auch Kriegsgefangene gehören zur Beute. Bekehren sich Ungläubige zum Islām, ehe sie den Siegern in die Hände fallen, so müssen sie nebst ihren Kindern von den Muslimen als Glaubensgenossen behandelt werden und behalten auch ihre Besitztümer. Andernfalls verfallen sie — Frauen und Kinder ebensogut wie Männer — der Sklaverei und werden unter diejenigen Muslime verteilt, welche ein Anrecht auf die Beute haben. Der *Imām* darf jedoch über männliche, freie, erwachsene Ungläubige, die in muslimische Gefangenschaft geraten, noch auf drei andere Arten verfügen. Er kann sie nämlich, je nachdem das Wohl der Muslime es erfordert: (1.) gegen muslimische Kriegsgefangene austauschen, (2.) gegen Lösegeld (oder sogar ohne ein solches) wieder in Freiheit setzen oder aber (3.) sie hinrichten lassen.

Gross ist der himmlische Lohn, welcher nach dem Volksglauben des „Streiters auf dem Wege Gottes“ harrt, vor allem, wenn er als „Märtyrer“ (*Schāhid*, d. h. eigentlich: Zeuge) für die heilige Sache fällt. Grund zu dieser Auffas-

[1]) Vgl.: *Minhādj al-Ṭālibīn*, III, 269—270. Näheres hierüber in § 71.

sung fand man bereits in verschiedenen zu Medīnah offenbarten Koranversen, welche die im Kampf mit den Ungläubigen Gefallenen glücklich priesen.

Was den Lohn im Diesseits betrifft, so zerfallen die *Djihād*-Teilnehmer nach dem Gesetz in zwei Kategorien: Freiwillige und reguläre Truppen. Ersteren ist ein Teil der *Zakāt* vorbehalten (s. o., S. 107); letztere, deren Namen die Obrigkeit in öffentliche Register einzutragen hat, erhalten ihren regelmässigen Sold [1]).

Wenngleich sich im Laufe der Zeit die Verhältnisse in den meisten muslimischen Ländern so gestaltet haben, dass eine strenge Befolgung der *Djihād*-Vorschriften nicht mehr denkbar ist, so behält die Lehre vom „heiligen Kampfe" trotzdem ihre grosse Bedeutung für die Beziehungen zwischen den Bekennern des Islām und den Andersgläubigen. In den Augen des Muslim ist jede Auflehnung gegen europäische Autorität, jeder Krieg gegen nicht-islāmische Mächte ein *Djihād*, und daraus erklärt sich denn auch der bei jeder solchen Gelegenheit zutage tretende religiöse Fanatismus [2]).

---

§ 71. Rechte und Pflichten der Ungläubigen, soweit sie dem Islam unterworfen sind.

Litteratur. J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902 (S. 18 ff.; 168 ff.); M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier* (Leipziger Doktor-Dissertation, 1886): C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt* I. Heidelberg, 1906 (S. 37 ff.); ders.: *Die Entstehung von ʿUšr- und Ḫarāǧ-Land in Aegypten* (Zeitschr. f. Assyr., 1904/05, XVIII, 301—319); ders.: *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*, II, 83 ff.; 124 f.; A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients*,

---

1) Sie heissen *Murtaziḳah*, d. h. wörtlich: Leute, die sich [durch das Kriegshandwerk] ihren Lebensunterhalt (*Rizḳ*) verdienen.

2) Auch der Seeraub, den namentlich früher manche muslimische Völker zum Schaden ihrer Nachbarn trieben, wird gern als *Djihād* bezeichnet.

I, 75 ff., 175 ff.; Th. W. Juynboll, *De Fai en Ghanîmah in het moslimsche recht* (Ind. Gids, 1899, I, 225—242); von Tornauw, *Das Eigentumsrecht nach moslemischem Rechte* (ZDMG., 1882, XXXVI, 285—338); M. Belin, *Étude sur la propriété foncière en pays musulmans* (Journ. Asiat., 5e Série XVIII (1861), 390—431, 477—517, XIX (1862), 156—212, 257—358); M. Worms, *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans* (Journ. Asiat., 3e Série XIV, (1842), 225—282, 321—398, 4e Sér. (1843) I, 126—178, 285—341, III, (1844), 61—90, 160—186).

Als zur Zeit der grossen Eroberungen nach Muhammeds Tode ausgedehnte Gebiete ausserhalb Arabiens von den muslimischen Heeren erobert wurden, blieb die dort sesshafte Bevölkerung anfangs bei ihrem alten Glauben. Auch liess man sie ungestört in ihren bisherigen Wohnsitzen, sowohl in den Städten wie auf dem Lande, nur war sie fortan den Muslimen tributpflichtig.

Der Tribut bestand meist in Naturalleistungen. Dörfern und bisweilen ganzen Bezirken wurden von Obrigkeits wegen bestimmte Lieferungen von Getreide oder anderen Lebensmitteln auferlegt, welche die muslimischen Beamten dann zu Gelde machten. Die in den verschiedenen Gegenden seit alters üblichen Verwaltungsformen wurden dabei in vieler Hinsicht beibehalten [1]).

Der Tribut wurde gewöhnlich [2]) *Djizjah* oder *Charādj* genannt; beide Bezeichnungen waren ursprünglich gleichbedeutend. Das Wort *Djizjah* ist Koran IX, 29 entlehnt. „Bekämpfet diejenigen „Schrift-Besitzer“, die nicht an Allāh und den jüngsten Tag glauben“, heisst es in dieser Offenbarung, „und die nicht für verboten halten, was Allāh und sein Gesandter verbieten, — bis sie, gedemütigt, euch *Djizjah* [3])

[1]) Näheres bei: C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 39.

[2]) Ein andrer Name für diesen Tribut war z. B. *Ṭasḳ*, ein Wort, welches der byzantinischen Verwaltungssprache entlehnt ist (griechisch: „taxis“). Vgl.: Th. Nöldeke in der Zeitschr. f. Assyr. XXIII (1909/10), 145—148.

[3]) Die muslimischen Gelehrten pflegen *Djizjah* zu deuten als „Gegenleistung“, welche die Schriftbesitzer den Muslimen dafür schuldig

bezahlen". Dagegen geht der Ausdruck *Charādj* auf einen schon vor dem Islām in manchen Gegenden herrschenden Sprachgebrauch zurück [1]. Später machte man einen Unterschied zwischen beiden Worten und verstand unter *Charādj* — wahrscheinlich weil es als ein ursprünglich-arabisches Wort im Sinne von „Ertrag der Äcker" aufgefasst wurde — vorzugsweise die „am Grundbesitz haftende Abgabe" im Gegensatz zu *Djizjah*, das man nunmehr ausschliesslich im Sinne von „Kopfsteuer" gebrauchte [2].

Nach Eroberung des Landes hatte man die ackerbautreibende Bevölkerung zwar im Besitz ihrer Äcker gelassen, Grund und Boden jedoch wurde Staatseigentum. Man konnte sich dabei auf das vom Propheten selbst gegebene Beispiel berufen. Als nämlich bei der Vertreibung der Juden aus den Ortschaften nördlich von Medīnah zahlreiche Felder und Baumpflanzungen ohne nennenswerte Verteidigung in die Gewalt der Muslime gekommen waren, hatte der Prophet angeordnet, dass diese Güter nicht unter die Truppen zu verteilen, sondern (gleich dem oben erwähnten Fünftel der *Ghanīmah*) ihm zur Verfügung zu stellen seien. „Was Gott

---

seien, dass diese ihnen sowohl ihren Glauben als auch ihr Leben und ihre Habe lassen.

[1]) Vgl. z. B.: Th. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, S. 241, Anm. 1; M. van Berchem, a. a. O., S. 20; M. J. de Goeje, *Glossar zu Ṭabarī*, sub voce; C. H. Becker, a. a. O., S. 39.

[2]) Die von J. Wellhausen (a. a. O., S. 176) und C. H. Becker (a. a. O., S. 39) geäusserte Vermutung, dass zwar die *Djizjah*, aber nicht der *Charādj* für erniedrigend gegolten habe, scheint nicht zuzutreffen; denn in den ältesten Überlieferungen wird als Hauptbedenken gegen den Ankauf von *Fai'*-Land seitens der arabischen Herren gerade der Umstand geltend gemacht, dass letztere dann auch *Charādj* bezahlen müssten. Vgl.: Jahjā ibn Ādam, *Le livre de l'impôt foncier*, S. 9, 37, 39; *Fai en Ghanîmah*, S. 13 (Ind. Gids, a. a. O., S. 237). — Noch in späteren Gesetzbüchern bezeichnet *Charādj* bisweilen in allgemeinem Sinne: den Tribut, welchem sich Ungläubige unterwerfen müssen; siehe z. B.: *Fatḥ al-Ḳarîb*, S. 620.

seinem Gesandten als *Faiʾ* [1]) hat zukommen lassen", heisst es in Koran LIX, 7, „das gehört Gott — seinem Gesandten, dessen Familie, den Waisen, Bedürftigen und Reisenden —; was Gottes Gesandter euch gibt, das nehmt, aber was er euch verbietet, dessen enthaltet euch. Fürchtet Gott, denn seine Strafen sind schrecklich!" Güter also, die man nicht als eigentliche Beute betrachten konnte, sollte der Prophet als Staatseigentum verwalten und den Ertrag daraus — ebenso wie das Fünftel der Beute — zum allgemeinen Besten verwenden [2]).

Diese Vorschrift glaubten Muhammeds Nachfolger, in Übereinstimmung mit der Ansicht ihrer Ratgeber aus der *Ṣaḥābah*, auch auf den Grund und Boden in den eroberten Gebieten anwenden zu müssen, und so beschlossen sie denn, obgleich diese Länder mit den Waffen erstritten waren, nur die in denselben erbeuteten beweglichen Güter, nicht aber die Äcker, Pflanzungen u. s. w. unter die muslimischen Truppen zu verteilen. Grund und Boden sollte nicht nur dem damals lebenden Geschlecht, sondern als Staatseigentum auch allen künftigen Generationen der muslimischen Gemeinde zugute kommen [3]). Die einheimische Bevölkerung hatte die Ländereien zu bebauen und einen bestimmten Teil der Ernte

---

1) Wörtlich: „Was Gott zu seinem Gesandten zurückkehren lässt" (arabisch: *afāʾa*, Kausativ des Verbums *fāʾa*, zurückkehren). Die eigentümliche Ausdrucksweise dieser Offenbarung hat die Bezeichnung *Faiʾ* veranlasst, die sich nicht wörtlich übersetzen lässt. Das Gesetz versteht darunter überhaupt alle den Ungläubigen ohne Kampf abgewonnenen Güter, die sozusagen „zu den Muslimen zurückkehren", ohne dass sie eigentlich erbeutet sind; so gehört unter anderm auch der von unterworfenen Völkern aufzubringende Tribut zum *Faiʾ*.

2) Näheres über die Veranlassung zur Offenbarung von Koran LIX, 7 und über dem Zusammenhang zwischen diesem Koranvers und den schon vorher, bei der Vertreibung der jüdischen Banū Naḍīr aus Medīnah offenbarten (LIX, 6, 8—10) siehe in: *Fai en Ghanîmah*, S. 3—9 (Ind. Gids, a. a. O., S. 227—233).

3) Vgl.: *Fai en Ghanîmah*, S. 9—11 (Ind. Gids, a. a. O., S. 233—235).

als Abgabe an den muslimischen Fiskus zu entrichten [1]). Eine Ausnahme machten nur die Gegenden, deren Bewohner sich beim Herannahen der muslimischen Heere freiwillig ergeben hatten, auf die Bedingung hin, dass sie Eigentümer ihrer Äcker blieben. In solchen Gebieten gehörte der Grund und Boden nicht zum *Fai*ʾ [2]).

Um dem Staate den Genuss der Einnahmen aus den *Fai*ʾ-Ländereien auf die Dauer zu sichern, wurde angeordnet, dass die Abgabe (der *Charādj*) für ewige Zeiten mit dem Besitz des Grund und Bodens verbunden sein solle. Wenn also diejenigen, welche die *Fai*ʾ-Ländereien bebauten, zum Islām übertraten, blieben sie trotzdem auch weiterhin zur Zahlung des *Charādj* verpflichtet.

Durch diese Bestimmung fühlten die arabischen Herren sich anfangs verhindert, in den eroberten Ländern Grundbesitz zu erwerben. Sie wären dann ja in die Lage gekommen, selber *Charādj* bezahlen zu müssen, und das galt als Kennzeichen der unterworfenen Völker, also als eine tiefe Erniedrigung für jeden Angehörigen der herrschenden Rasse [3]). Freilich war es den Arabern keineswegs an und für sich verboten, in den eroberten Gebieten Grundbesitz zu erwerben, wie man oft fälschlich angenommen hat. Wenn es auch im allgemeinen nicht als wünschenswert galt, dass die arabischen Eroberer sich in den neu errungenen Provinzen auf Ackerbau legten — man fürchtete, sie könnten bei dieser Beschäftigung an Kriegstüchtigkeit einbüssen [4]) —, so folgte

---

[1]) An eine derartige Grundsteuer waren die Bewohner jener Gegenden schon von der römischen und persischen Herrschaft her gewöhnt. Siehe: M. van Berchem, a. a. O., S. 24 ff.

[2]) Die muslimischen Gelehrten nennen derartige Gebiete — nach dem zwischen den Einwohnern und den Muslimen geschlossenen Vertrage (*Ṣulḥ*) — *Dār al-Ṣulḥ*. Allerdings war auch hier eine vertragsmässige Abgabe zu entrichten, die ebenfalls *Charādj* oder *Djizjah* hiess, doch haftete diese nicht am Grundbesitz.

[3]) Vgl. oben, S. 346, Anm. 2.

[4]) Vgl.: *Fai en Ghanîmah*, S. 11 f. (Ind. Gids, a. a. O., S. 235 f.).

daraus noch nicht, dass kein Araber Grundeigentümer sein konnte. Gegen Landerwerb durch Araber in Gegenden, wo Grund und Boden kein *Fai'* war, fand man, wie in der älteren Litteratur ausdrücklich bemerkt wird, nichts einzuwenden.

Schon im Laufe des ersten Jahrhunderts nach Muhammed begannen diese ursprünglichen Verhältnisse sich zu verschieben. Die Bevölkerung der eroberten Länder nahm allmählich den Glauben der Sieger an, und so verwischte sich der scharfe Gegensatz zwischen den arabischen Herren und den unterjochten Nationalitäten mehr und mehr. Auch der Grund und Boden in den neugewonnenen Gegenden wurde schliesslich nicht mehr als *Fai'* betrachtet. Nicht nur die Araber, welche Stücke davon erworben hatten, sondern auch die Neubekehrten fingen trotz aller Gegenmassregeln der muslimischen Behörden an, sich der Grundsteuerpflicht zu entziehen [1]).

Noch zu Beginn des 2. Jahrhunderts waren die Gelehrten bemüht genau zu bestimmen, in welchen Gegenden der Boden tributpflichtig sei. Die Vorschriften betreffend das Aufbringen des *Charādj* galten damals noch als ein wichtiges Thema, das denn auch in besonderen Schriften behandelt wurde [2]). Schliesslich aber kam der *Charādj* ausser Gebrauch, da kein Muslim sich dieser Steuer länger unterziehen wollte, sondern jeder glaubte mit der Entrichtung der *Zakāt* vom Ertrage seiner Äcker genug getan zu haben [3]).

---

[1]) Siehe: Van Berchem, a. a. O., S. 41; Wellhausen, a. a. O., S. 178 f. und Becker, a. a. O., S. 40.

[2]) Näheres über die arabischen *Charādj*-Werke gibt: I. Goldziher in der D. Litteraturzeitung, 1896, N°. 48, S. 1514—1515.

[3]) Siehe: van Berchem, a. a. O., S. 41. — In einem Spezialwerk über das muslimische Staatsrecht von al-Māwardī (gest. 450 H. = 1058 n. Chr.) findet man die Bestimmungen über den *Charādj* noch ausführlich behandelt. Siehe: van Berchem, a. a. O., S. 59—73; S. Keyzer, *Mawerdi's publiek- en administratief regt*, S. 149 ff. In den späteren *Fikh*-Büchern werden gewöhnlich nur die Vorschriften

Nach dem Gesetz kann auf Grund der oben erwähnten Offenbarung (Koran IX, 29) eigentlich nur Juden und Christen — den sogen. „Schriftbesitzern" (*Ahl al-Kitāb*) — zugestanden werden, wenn sie bereit sind, sich den Muslimen zu unterwerfen und die *Djizjah* zu entrichten, bei ihrem alten Glauben zu bleiben. Andre Ungläubige dagegen sind zu bekämpfen, bis sie den Islām annehmen. Letztere Vorschrift findet nach schāfiᶜitischer Lehre sogar auf diejenigen Schriftbesitzer Anwendung, welche — wie z. B. die meisten christlichen Völker Europas — ihre Religion erst nach Muhammeds Auftreten angenommen haben. Denn dazu waren sie ja nicht mehr berechtigt, nachdem einmal der Islām Judentum und Christentum abgeschafft hatte [1]).

Mit den Schriftbesitzern stellt das Gesetz die Madjūs (Magier, Bekenner des Parsismus) gleich, da nach der Überlieferung der Prophet auch von den Madjūs in Hadjar (am persischen Golf) die *Djizjah* annahm.

Die Unterwerfung der *Ahl al-Kitāb* soll nach dem Gesetz durch einen formellen Vertrag geschehen, in welchem die beiderseitigen Rechte und Pflichten genau umschrieben werden. Die Schriftbesitzer müssen sich verpflichten, die *Djizjah* aufzubringen und alle übrigen Pflichten zu erfüllen, welche der Islām ihnen auferlegt, wogegen die Muslime sich nicht nur dazu verbinden, sie künftighin in Frieden zu lassen, sondern auch, sie gegen Angriffe dritter zu schützen, sie also

---

betreffend die *Djizjah* (Kopfsteuer) im einzelnen auseinandergesetzt, die auf den *Charādj* bezüglichen dagegen nur beiläufig oder auch gar nicht erwähnt

[1]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Een rector der Mekkaansche Universiteit*, S. 13, Anm. 1 (Bijdr. Inst., 5. Volgr., II, 356, Anm. 1); vgl. auch das bereits oben (S. 178, Anm. 1 und S. 221) bei Besprechung des rituellen Schlachtens und der Ehe über die „wahren" Juden und Christen Bemerkte. — Daher ist es nach schāfiᶜitischer Lehre auch verboten für einen Juden, das Christentum anzunehmen, und ebenso für einen Christen, zum Judentum überzutreten.

unter ihre Obhut — *Ḏimmah*, d. h. im allgemeinen Verantwortlichkeit, Bürgschaft; vgl. oben S. 263 — zu nehmen. Daher die in den Gesetzbüchern gebräuchliche Bezeichnung *Ḏimmī* für einen dem Islām untertänigen Schriftbesitzer.

Die Pflicht die *Djizjah* (Kopfsteuer) aufzubringen erstreckt sich nach dem Gesetz nur auf volljährige, freie, männliche *Ḏimmīs*, die sich im Vollbesitz ihrer Verstandeskräfte befinden. Die Höhe der Steuer hängt von den Vereinbarungen ab, die in dieser Hinsicht beim Abschluss des Unterwerfungsvertrages getroffen worden sind. Als Minimum bestimmt das Gesetz einen *Dīnār* [1]) jährlich für jeden steuerpflichtigen *Ḏimmī*; jedoch soll sich der *Imām* oder dessen Stellvertreter im Interesse der muslimischen Gemeinde bemühen beim Eingehen des Vertrages einen möglichst hohen Betrag (z.B. 2 *Dīnār* für Wohlhabende und 4 für Reiche oder womöglich noch mehr) zu erzielen. Die *Ḏimmīs* sind gehalten, die Kopfsteuer persönlich bei der zuständigen muslimischen Behörde zu entrichten; die früher herrschende Meinung, dass der Steuereinnehmer sie bei dieser Gelegenheit verächtlich behandeln müsse, wird von den späteren Gelehrten verworfen.

Nach muslimischem Glauben wird „am Ende der Tage“ Jesus noch einmal auf die Erde zurückkehren und die Wahrheit des Islām auch den Christen gegenüber bezeugen. In der „Idealperiode“, welche bei seinem Erscheinen auf Erden anbricht, wird keine *Djizjah* mehr von den *Ḏimmīs* angenommen, sondern alle müssen sich zum Islām bekehren, widrigenfalls sie getötet werden [2]).

Die Einnahmen an *Djizjah* gehören wie alle anderen von den Ungläubigen zu entrichtenden Abgaben — z. B. die Zölle, welche sie für ihre Waren bezahlen müssen, um in muslimischen Ländern Handel treiben zu dürfen [3]) — zum *Faiʾ*,

---

[1]) Hier in der Bedeutung: Goldstück.

[2]) Siehe: C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, S. 9 (Revue coloniale internat., a. a. O, S. 33).

[3]) Siehe über diese Zölle: Becker, a a O., S. 54 ff.

d. h. zu denjenigen Gütern, welche den Ungläubigen „ohne Kampf" abgewonnen werden [1]).

Die Vorschriften betreffend die Verteilung des *Fai*ʾ beruhen auf der oben (S. 347) erwähnten Offenbarung (Koran LIX, 7), welche von den muslimischen Gelehrten auch wieder wörtlich aufgefasst worden ist. Nach schāfiʿitischer Lehre muss nämlich auch vom *Fai*ʾ ein Fünftel abgesondert und zu fünf gleichen Teilen denselben fünf Kategorien zugewendet werden, wie das Fünftel der *Ghanīmah* [2]). Die übrigen vier Fünftel des *Fai*ʾ hat der *Imām* in erster Linie zur Besoldung der regulären Truppen [3]) zu benutzen. Wie viel diese bekommen, das bestimmt er selber nach Massgabe der Umstände. Was nach Auszahlung des Soldes übrig bleibt, ist für allgemeine Interessen [4]) der muslimischen Gemeinde zu verwenden, z. B. zur Unterhaltung von Moscheen, Grenzfestungen, Wegen und Brücken, zur Besoldung von Richtern, Religionslehrern u. dgl.

Die *Ḏimmīs* in muslimischen Ländern unterliegen nach dem Gesetz ausserdem noch verschiedenen erniedrigenden Vorschriften. Damit ihre Minderwertigkeit gegenüber den wahren Gläubigen auch äusserlich bemerkbar sei, müssen sie sich ein Stück Zeug auf die Schulter heften, dessen Farbe von der ihrer Kleider absticht, und eine besondere Art Gürtel um den Leib tragen [5]).

---

[1]) Vgl. oben, S. 347, Anm. 1.

[2]) Eigentlich geht aus Koran LIX, 7 nur hervor, dass der gesamte *Fai*ʾ und nicht bloss ⅕ desselben für die 5 Kategorien (oder besser: für Staatsausgaben) bestimmt war, doch wird diese Offenbarung von den schāfiʿitischen Gelehrten nach Analogie von Koran VIII, 42 (vgl. oben, S. 342) stets nur auf ein Fünftel der den Ungläubigen abgewonnenen Güter bezogen. Nach der Lehre der anderen *Maḏhabs* ist der gesamte *Fai*ʾ zum Besten der muslimischen Gemeinde zu verwenden

[3]) Die sogen. *Murtaziḳah*, s. o., S. 344, Anm. 1.

[4]) Arabisch: *Maṣāliḥ*.

[5]) Ein solcher Lappen heisst: *Ghijār*, der Gürtel: *Zunnār*. Der *Ghijār* soll bei einem Christen blau, bei einem Juden gelb und bei

Weiterhin dürfen sie nicht auf Pferden reiten, ihre Häuser nicht ebenso hoch oder noch höher aufführen wie die ihrer muslimischen Nachbarn und keine Waffen tragen; auf öffentlichen Wegen hat ein Ungläubiger jedem Muslim ehrerbietig Platz zu machen; in Gesellschaften, in denen auch Muslime anwesend sind, soll einem *Dimmī* nicht der Ehrenplatz angewiesen werden u s.w. Das Zeugnis Ungläubiger gilt, wie schon oben (S. 318) bemerkt wurde, nicht als glaubwürdig; wird ein *Dimmī* von einem Muslim mutwillig getötet, so kann der *Kiṣāṣ* keine Anwendung auf den Schuldigen finden, ja dieser hat sogar nur ein Drittel der vollen *Dijah* zu bezahlen (s.o., S. 298). Auch dürfen *Dimmīs* keinen Anstoss erregen, indem sie z. B. ihre Kirchglocken läuten, in der Öffentlichkeit wegwerfend über den Islām, den Propheten oder den Koran sprechen, Wein trinken oder Schweinefleisch essen u. dgl. m.

Die Ausübung ihres Gottesdienstes ist ihnen an sich unverwehrt. Nur dürfen sie keine Kirchen oder Synagogen bauen an Orten, wo solche vor der Eroberung des Landes noch nicht bestanden. Dagegen dürfen sie baufällige Gotteshäuser ihres Kultus nach schāfiʿitischer Lehre nicht nur ausbessern, sondern sogar neu errichten [1]).

---

einem Madjūs schwarz oder rot sein. — Nach dem Gesetz verdient es Missbilligung, wenn Muslime sich in Kleidung und Gebräuchen nach den Ungläubigen richten. Trotzdem sind Muhammedaner, die europäische Zustände und Begriffe kennen, dazu sehr geneigt. Nur vermeiden auch sie es gewöhnlich, einen europäischen Hut und eine Halsbinde zu tragen, weil diese beiden Kleidungsstücke sowohl beim Volk wie bei vielen Gelehrten besonderen Anstoss erregen und sogar gewissermassen als *Zunnār* und *Ghijār* gelten. In den meisten muslimischen Ländern ist darum auch in höheren Beamtenkreisen, wo man sich im übrigen durchaus europäisch zu kleiden pflegt, die Halsbinde nicht üblich, und statt des Hutes trägt man den Fez oder eine ähnliche Kopfbedeckung. Nur bei den Türken und in Ägypten fängt auch die Halsbinde an sich in den höheren Kreisen einzubürgern.

[1]) Tatsächlich räumte man in dieser Hinsicht den Christen in den ersten Jahrhunderten des Islam viel grössere Freiheiten ein. Siehe:

Dem islāmischen Strafgesetz unterstehen sie nicht, abgesehen von Fällen, in denen sie auch nach ihrem eignen Religionsgesetz strafbar sind. So ist z. B. zwar der *Ḥadd* wegen Diebstahls, nicht aber derjenige wegen Weintrinkens auf einen *Dimmī* anwendbar.

Dass Ungläubige trotz der ausdrücklichen Erklärung des Koran (IX, 28): „Die Heiden sind Schmutz" (s. o., S. 142) den Sunniten nicht als unrein gelten, ist schon oben erwähnt [1]. Nur das Betreten des „heiligen Gebiets" (des *Ḥaram*) von Mekka ist ihnen auf Grund jener Offenbarung bedingungslos verboten. Nicht einmal innerhalb des Ḥidjāz sich niederzulassen ist den *Dimmīs* gestattet. Allerdings kann die muslimische Obrigkeit Ungläubigen eine besondere Erlaubnis zum Aufenthalt im Ḥidjāz erteilen, wenn ein bestimmter Zweck (z. B. die Erfüllung einer Sendung) dies erfordern sollte.

Im übrigen stehen Ungläubige nach dem Gesetz in mehr als einer Hinsicht ihren muslimischen Mitbürgern gleich. Namentlich sind sie berechtigt Handel zu treiben, können Eigentum erwerben (ausser durch Beerbung eines Muslims, s. o., S. 243), rechtsgültige Kontrakte abschliessen und sogar Güter dem Handelsverkehr entziehen, indem sie dieselben zum *Wakf* machen (s.o., S. 278).

I. Goldziher, *Zur Litteratur des Ichtilâf al-madâhib* (ZDMG., 1884, XXXVIII, 674).

[1]) Siehe oben, S. 173, wo auch das Nötige über das Betreten von Moscheen durch Ungläubige gesagt ist.

LITTERATUR.

C. H. Becker, *Christentum und Islam* (religionsgesch. Volksbücher f. d. deutsche christl. Gegenwart. III Reihe, 8. Heft). Tübingen, 1907.

R. Dozy, *Het islamisme*, 2. Ausg., Haarlem, 1880 (*Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Trad. du Hollandais par V. Chauvin. Leyde, 1879).

Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by J. Hastings with the assistance of John A. Selbie and of other scholars in each department. Vol. I—II. Edinburgh, 1908—1909.

Enzyclopädie des Islām, Geogr., ethnogr. und biographisches Wörterbuch der muhamm. Völker. Herausgeg. von M. Th. Houtsma und A. Schaade. Lief. 1—4. Leiden, 1908—1909.

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*. 2 Bd., Halle a. S., 1889—1890.

Ders.: *Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

Ders.: *Die Religion des Islams* (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteil III, 1). Berlin u. Leipzig, 1906.

M. Hartmann, *Der Islam* (*Geschichte—Glaube—Recht*). Ein Handbuch. Leipzig, 1909.

G. A. Herklots, *Qanoon e Islam*, or the customs of the Moosulmans of India; comprising a full and exact account of their various rites and ceremonies from the birth to the death. London, 1832; sec. edit. Madras, 1895.

M. Th. Houtsma, *Der Islam* (Lehrb. der Religionsgesch. von P. D. Chantepie de la Saussaye. 2. Aufl. 1897. S. 326—396).

T. B. Hughes, *A dictionary of Islam* London, 1885; sec. edit., 1896.

Ders.: *Notes on Muhammedanism* London, 1875; sec. edit., London, 1877.

A. von Kremer, *Culturgesch. des Orients unter den Chalifen*. 2 Bd. Wien, 1875—1877.

Ders.: *Gesch. der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.

E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*. London, 1836; 5th edit., London, 1860.

Ders.: *The thousand and one nights*. A new translation from the Arabic with copious notes. 3 Vol., London. 1839—41.

Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London, 1903.

A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland* (Allgem. Gesch. in Einzeldarstell. von W. Oncken). 2 Bd, Berlin, 1885—1886.

G. K.-Niemann, *Inleiding tot de kennis van den Islam* Rotterdam, 1861.

E. Sell, *The faith of Islam*. London, 1880; sec. edit., London, 1896.

W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*. Cambridge, 1885. New edit. with additional notes by the author and by I. Goldziher. London, 1903.

C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (mit „Bilder-Atlas"). 2 Bd. Haag, 1888—1889.

Ders: *De Atjèhers* 2 Bd., Batavia—Leiden, 1893—1894 (*The Achehnese*, translated by the late A. W. S. O'Sullivan, with an Index by R. J. Wilkinson, 2 Vol., Leide, 1906).

Ders.: *De Islam* (De Gids, 1886, II, 239—273, 454—498, III, 90—134).

Ders.: *Le droit musulman* (Revue de l'hist. d. religions, 1898, XXXVII, 1 ff., 174 ff.).

J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert*, 2. Ausg, Berlin, 1897.

Ders.: *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin, 1902.

Ders.: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abhandl. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, N°. 2).

Die Schāfiʿiten.

S. Keyzer, *Précis de jurisprudence musulmane par Abou Chodjâ'*, Leyde, 1859.

Ders.: *Handboek voor het Mohammedaansche regt*. 's Gravenhage, 1853.

L. W. C. van den Berg, *De beginselen van het Moḥammedaansche recht volgens de imâm's Aboe Ḥanifat en Sjâfe'î*. Batavia-'s Gravenhage, 1874, 3. Ausg. 1883 (*Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Ḥanîfah et de Châfi'î*, traduit du Hollandais par R. de France de Tersant avec la collaboration de M. Damiens, Alger, 1896). — Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. van den Berg's beoefening van het Mohamm. recht* (Ind. Gids, 1884 I, 363—434, 737—816).

Ders.: *Minhâdj aṭ-Ṭâlibîn, Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'î.* 3 Vol., Batavia, 1882—1884.

Ders: *Fatḥ al-Qarîb, Commentaire sur le précis de jurisprudence d'Abou Chodjâ' par Ibn Qâsim al-Ghazzî.* Leide, 1895.

E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre* (Lehrb. des Seminars f. orient. Sprachen, Bd. XVII). Berlin, 1897. — Vgl: C. Snouck Hurgronje's Anzeige dieses Werkes (ZDMG., 1899. LIII, 125—167).

Die Ḥanafiten.

Neil B. E. Baillie, *A digest of Moohummudan Law*, on the subjects to which it is usually applied by British courts of justice in India. London, 1865: sec. edit., London, 1887.

Ch. Hamilton, *The Hedaya or Guide.* A commentary on the Mussulman Laws 4 Vol., London, 1791. Sec. edit. with preface by S. Grove Grady. London, 1870.

J. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire Othoman*, 3 Bd., Paris, 1787—1820.

Die Mālikiten.

M. A. Perron, *Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite par Khalîl ibn Ishâk* (Exploration scientif. de l'Algérie X—XV. Paris, 1848—51). 2 Ausg. Paris, 1877.

N. Seignette, *Code musulman par Khalîl* (rite malékite; statut réel). Constantine, 1878.

O. Houdas et F. Martel, *Traité de droit musulman.* La Tohfat d'Ebn Acem avec trad. franç., commentaire juridique et notes philologiques. Alger, 1893.

Die Schīʿiten.

A. Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites.* 2 Bd., Paris, 1871—72.

N. von Tornauw, *Das moslimische Recht aus den Quellen dargestellt.* Leipzig, 1855.

Neil B. E. Baillie. *A digest of Moohummudan Law.* Part second containing the doctrines of the imameea code of jurisprudence. London, 1869.

M. Perron, *Balance de la loi musulmane par Cha'rânî.* Alger, 1898.

Eug. Clavel, *Droit musulman.* Du statut personel et des successions d'après les différentes rites et plus particulièrement d'après le rite Hanafite. 2 Bd., Paris, 1895.

Syed Ameer Ali, *The personal law of the Mohammedans* according to all the schools together with a comparative sketch of the law of inheritance among the Sunnis and the Shiahs. London, 1880.

Ders.: *Mahomedan law*, compiled from authorities in the original Arabic. 2 Bd., London, 1909.

J. D. Luciani, *Traité des successions musulmanes* (*ab intestat*). Paris, 1890.

Fr. Peltier, *Le livre des testaments du „Çaḥîḥ" d'El-Bokhâri.* Traduct. avec éclaircissem. et comment. Alger, 1909.

N. B. E. Baillie, *The Mohummudan law of inheritance according to Aboo Huneefa and his followers.* London, 1874.

L. Hirsch, *Abdul Kadir Muhammed. Der überfliessende Strom in der Wissenschaft des Erbrechts der Hanefiten und Schafeiten; übersetzt und erläutert.* Leipzig, 1891.

W. Jones, *Al-Sirâjiyyah with a commentary.* Calcutta, 1792.

A. Rumsey, *Al Serajiyyah, or the Mohammedan law of inheritance* with notes and appendix. London, 1880; sec. edit., 1890.

S. Grove Grady, *A manual of the Mohammedan law of inheritance and contract*, comprising the doctrines of the Soonee and Sheea schools. London, 1869.

I. de Nauphal, *Études orientales. Système législatif musulman.* (Mariage. Filiation et divorce). 2 Bd., St. Pétersb., 1893.

E. Clavel, *Droit musulman. Le waqf ou habous d'après la doctrine et la jurisprudence* (rites Hanafite et Malékite). Le Caïre, 1896

F. Arin, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman.* Thèse de doctorat. Paris, 1909.

Benali Fékar, *L'Usure en droit musulman et ses conséquences pratiques.* Thèse de doctorat. Lyon, 1908.

E. Fagnan, *Sidi Khalîl. Mariage et répudiation.* Traduction avec commentaires. Alger, 1909.

M. B. Vincent, *Études sur la loi musulmane* (Rit de Malek). Législation criminelle. Paris, 1842.

R. Grasshoff, *Die allgemeinen Lehren des Obligationenrechts . . . sowie die Lehre . . . von d. Realkontrakten nach der Rechtsschule des Imâm Esch-Schâfiʿî.* Ein Abschnitt aus dem Kitâb el-bujû des Abû Ishâk Esch-Schîrâzî, übers. und comm. (Diss. Königsberg, 1895).

In arab. Sprache.

a. Koran-Kommentare:

al-Ṭabarī († 310 H. = 922 n. Chr.): *Tafsīr*, 30 Bd., Cairo, 1903 (vgl. O. Loth, ZDMG., XXXV, 588—628).

al-Zamachscharī († 538 H. = 1143 n. Chr.): *The Qoran with the commentary of Zamakshari entitled the „Kashshaf an haqaiq al-tanzil"*, edit. by W. Nassau Lees, Mawlawis Khadim Hosain and Abd al Hayi, 2 Bd., Calcutta, 1856.

Fachr al-Dīn al-Rāzī († 606 H. = 1210 n. Chr.): *Mafātīḥ al-Ghaib (al-Tafsīr al-kabīr).*

al-Baiḍāwī († 685 H. = 1286 n. Chr.): H. L. Fleischer, *Beidhawii commentarius in coranum*, 2 Bd., Leipzig, 1846—1848.

Djalāl al-Dīn al-Maḥallī († 864 H. = 1459 n. Chr.) und Djalāl al-Dīn al-Sujūṭī († 911 H. = 1505 n. Chr.): *Tafsīr al-Djalālain.*

A. Meursinge, *Sojuti liber de interpretibus Korani*, Lugd. Batav. 1839.

Sujūṭī, *Itḳān fi ʿUlūm al-Qurʾān.* Calcutta, 1856.

---

b. Tradition (ausser den oben, S. 20, genannten 6 *Ṣaḥīḥs*):

Mālik ibn Anas († 179 H. = 795 n. Chr.): *Muwaṭṭaʾ*.

Aḥmad ibn Ḥanbal (241 H. = 855 n. Chr.): *Musnad.* Vgl.: I. Goldziher, *Neue Materialien zur Litter. des Überl.-Wesens bei den Muhamm.* (ZDMG., L, 465—506).

al-Dārimī († 255 H. = 868 n. Chr.): *Sunan.*

al-Baghawī († 516 H. = 1122 n. Chr.): *Maṣābīḥ al-Sunnah* (s. o. S. 21).

al-Nawawī († 676 H. = 1278 n. Chr.): *Kitāb al-Arbaʿīn.*

Djalāl al-Dīn al-Sujūṭī († 911 H. = 1505 n. Chr.): *Djamʿ al-Djawāmiʿ* en *al-Djamʿ al-ṣaghīr.*

al-Schaukānī († 1250 H. = 1834 n. Chr.): *Nail al-Awṭār.* Vgl.: I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 1—247.

---

c. Uṣūl al Fikh.

al-Schāfiʿī († 204 H. = 820 n. Chr.): *al-Risālah.*

al-Djuwainī, (der „Imām al-Ḥaramain" † 478 H. = 1085 n. Chr.) *al-Waraḳāt fi Uṣūl al-Fiḳh.*

Alī ibn Muḥammad al-Pazdawī († 482 H. = 1089 n. Chr.) *Kanz al-Wuṣul ilā Maʿrifat al-Uṣūl.*

Ṣadr al-Scharīʿah (al-thānī) († 747 H. = 1346 n. Chr.): *al-Tawḍīḥ fī ḥall Ghawāmiḍ al-Tanḳīḥ*; herausg. in Kasan (1883) mit einem Kommentar des Taftāzānī († 792 H. = 1389 n. Chr.).

al-Subkī († 771 H. = 1369 n. Chr.): *Djamʿ al-Djawāmiʿ* (Dazu ein Kommentar von Djalāl al-Dīn al-Maḥallī († 864 H. = 1459 n. Chr.) und Glossen von al-Bannānī († 1198 H. = 1784 n. Chr.).

Mawlā Chusraw († 885 H. = 1480 n. Chr.): *Mirḳāt al-Wuṣul fī ʿIlm al-Uṣūl*, mit einem Kommentar des Verfassers: *Mirʾāt al-Uṣūl.*

---

d. Fiḳh.

Die Schāfiʿiten.

1. Gruppe. *a.* al-Rāfiʿī († 623 H. = 1226 n. Chr.): *al-Muḥarrar.*
b. al-Nawawī († 676 H. = 1277 n. Chr.): *Minhādj al-Ṭālibīn* (Auszug aus dem *Muḥarrar*). Kommentare zum *Minhādj* verfassten al-Maḥallī († 864 H. = 1459 n. Chr.), Ibn Ḥadjar al-Ḥaitamī († 975 H. = 1567 n. Chr.), al-Ramlī († 1006 H. = 1596 n. Chr.) u. a. Über die Bedeutung der Kommentare von Ibn Ḥadjar und al-Ramlī für die Schāfiʿiten siehe oben, S. 37—38.
c. Schaich al-Islām Zakarījāʾ al-Anṣārī († 926 H. = 1520 n. Chr.): *Manhadj al-Ṭullāb* (Auszug aus dem *Minhādj*) mit einem Kommentar des Verfassers: *Fatḥ al-Wahhāb bi-Scharḥ Manhadj al-Ṭullāb.*

2. Gruppe. *a.* Abū Schudjāʿ al-Iṣfahānī (5. Jahrh. H.): *Muchtaṣar fi'l-Fiḳh* (oder: *al-Taḳrīb*).
b. al-Chaṭīb al-Scharbīnī († 977 H. = 1569 n. Chr.): *Iḳnāʿ fī Ḥall Alfāẓ Abī Schudjāʿ.*
c. Ibn Ḳāsim al-Ghazzī († 918 H. = 1522 n. Chr.): *Fatḥ al-Ḳarīb fī Scharḥ Alfāẓ al-Taḳrīb*, mit Glossen von Ibrāhīm al-Bādjūrī († 1278 H. = 1861 n. Chr.).

3. Gruppe. *a.* Zain al-Dīn al-Malaibārī: *Ḳurrat al-ʿAin.* Der Verfasser schrieb im Jahre 982 H. = 1574 n. Chr. selber einen Kommentar dazu: *Fatḥ al-Muʿīn.*
b. Sajjid Abū Bakr Schaṭṭā (Sajjid Bekrī): *Iʿānat al-Ṭālibīn ʿalā Ḥall Alfāẓ Fatḥ al-Muʿīn* (vgl.: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 253, 259—260).

Aḥmad al-Ramlī († 957 H. = 1550 n. Chr.): *Fatwā*-Sammlung,

herausgeg von seinem Sohne Muḥammad al-Ramlī (dem Verfasser der *Nihājah*).

al-Schīrāzī († 476 H. = 1083 n. Chr.): *Al-Tanbīh auctore Abū Isḥāḳ al-Shīrāzī*, edid. A. W T. Juynboll, Lugd. Bat., 1879.

Die Ḥanafiten.

1. Gruppe. al-Ḳudūrī († 428 H. = 1036 n. Chr.): *al-Muchtaṣar.* Abū Bekr al-Ḥaddād al-ʿAbbādī († 800 H. = 1397 n. Chr.): *al-Djawharah al-najjirah* (Kommentar zu Ḳudūrī's *Muchtaṣar*).

2. Gruppe. *a.* Burhān al-Dīn ʿAlī ibn Abī Bekr al-Marghinānī († 593 H. = 1196 n. Chr.): *Bidājat al-Mubtadī*. Ders.: *al-Hidājah fī Scharḥ al-Bidājah* (Bekannte Kommentare zu der *Hidājah* sind u. a. *al-ʿInājah* und *al-Kifājah).*

b. Burhān al-Dīn Maḥmūd ibn Sadr al-Scharīʿah (al-awwal) al-Maḥbūbī: *Wiḳājat al-Riwājah fī Masāʾil al-Hidājah.*

c. Sadr al-Scharīʿah (al-thānī) ʿUbaid Allāh ibn Masʿūd ibn Maḥmūd al-Maḥbūbī († 747 H. = 1346 n. Chr.), ein Enkel des obengenannten Sadr al-Scharīʿah (al-awwal): *Scharḥ al-Wiḳājah* und: *al-Nuḳājah* (Auszug aus der *Wiḳājah*).

d. Schams al-Dīn Muḥammad al-Churasānī al-Ḳuhistānī († 950 H. = 1543 n. Chr.): *Djāmiʿ al-Rumūz* (W. Nassau Lees, *The Jāmiʿ al romooz, a commentary on the Noqayah*, Calcutta, 1858).

Vgl.: C. Brockelmann, *Gesch. der arab. Litteratur* I, 376—378.

3. Gruppe. Abu'l-Barakāt ʿAbd Allāh ibn Aḥmad al-Nasafī († 710 H. = 1310 n. Chr.): *Kanz al-Daḳāʾiḳ* mit vielen Kommentaren (vgl. Brockelmann, a. a. O., II, 196; A. von Kremer, *Aegypten*, II, 50—51).

4. Gruppe. Mawlā Chusraw († 885 H. = 1480 n. Chr.): *Ghurar al-Aḥkām* mit Kommentar des Verfassers: *Durar al-Ḥukkām.* Kommentare zu den *Durar* von: Schurunbulālī († 1069 H. = 1658 n. Chr.) und ʿAbd al-Ḥalīm (schrieb im Jahre 1060 H. = 1650 n. Chr.). Vgl. Brockelmann, a. a. O., II, 226; ZDMG, XLV, 512, Anm. 1.

5. Gruppe. Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥalabī († 956 H. = 1549 n. Chr.): *Multaḳā al-Abḥur* (vgl. Mouradgea

d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Othoman*, I, 141 ff.). Ein bekannter Kommentar dazu ist von Schēchzāde († 1078 H. = 1667 n. Chr.) verfasst.

6. Gruppe. *a.* Ibn Timurtāsch († 1004 H. = 1595 n. Chr.): *Tanwīr al-Abṣār.*

b. al-Ḥaskafī († 1088 H = 1677 n. Chr.): *al-Durr al-muchtār* (Kommentar zum *Tanwīr*).

c. Ibn ʿĀbidīn († 1252 H. = 1836 n. Chr.): *Radd al-Muḥtār ʿalaʾl-Durr al-muchtār.*

Über Erbrecht: Sirādj al-Dīn Muḥammad al-Sadjāwandī (Ende des 6. Jahrh = 12. Jahrh. n. Chr): *al-Farāʾiḍ al-sirādjījah* mit einem Kommentar: *al-Scharīfīyah* von Al-Scharīf ʿAlī ibn Muḥammad al-Djurdjānī († 804 H. = 1401 n. Chr.)

Ḳāḍīchān († 592 H. = 1196 n. Chr.): *Fatāwī.*

Sirādj al-Dīn (der oben Genannte): *Fatāwī sirādjījah.*

Fatāwī ʿālamgīrī; eine *Fatwā*-Sammlung, veranstaltet von Sultan Aurangzēb ʿĀlamgīr († 1118 H. = 1707 n. Chr.).

Die Mālikiten.

a. ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḳāsim al-ʿUtaḳī († 191 H. = 806 n. Chr.): *al-Mudawwanah*

b. Chalīl ibn Isḥāḳ († 767 H = 1365 n. Chr.): *Muchtaṣar.* — *Mokhtaçar de Sidi Khalil*, publié par les soins de la Société asiatique. Paris, 1855; 2. Aug., Paris, 1883. E. Fagnan, *Concordances du manuel de droit de Sidi Khalil d'après l'ordre des racines sur l'édition de Paris.* Alger, 1889. Kommentare zu diesem *Muchtaṣar* siehe Brockelmann, a. a. O, II, 84; u. a.:

1. Abū ʿAbd Allāh al-Charaschī († 1101 H. = 1689 n. Chr.) mit Glossen von ʿAlī al-Ṣaʿīdī al-ʿAdawī († 1189 H. = 1775 n. Chr.);
2. Aḥmad ibn Muḥammad al-Dardīr († 1201 H. = 1786 n. Chr.); dazu Glossen von Muḥammad ibn ʿArafah al-Dasūḳī († 1230 H. = 1815 n. Chr.).

c. Ibn ʿĀṣim († 829 H. = 1426 n. Chr.): *Tuḥfat al-Ḥukkām* (*Radjaz*-Gedicht über den *Fiḳh*, herausgegeb. von O. Houdas und F. Martel). Über die Kommentare siehe Brockelmann, a. a. O., II, 264.

Die Ḥanbaliten.

Schaich Marʿī ibn Jūsuf († 1033 H. = 1624 n. Chr.): *Dalīl al-Ṭālib li-Nail al-Maʾārib* (vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 249; Brockelmann, a. a. O., II, 369).

e. Ichtilāf al-Madāhib.

al-Ṭabarī, *Kitāb ichtilāf al-Fukahā*ʾ, herausgeg. von F. Kern. Kairo, 1320 (1902).

Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Dimaschḳī: *Raḥmat al-Ummah fiʾchtilāf al-Aʾimmah* (geschrieben im Jahre 780 H. = 1378 n. Chr.).

ʿAbd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn ʿAlī al-Schaʿrānī († 973 H = 1565 n. Chr.): *al-Mīzān al-kubrā*.

Vgl.: I. Goldziher, *Zur Litteratur des Ichtilâf al-Madâhib* (ZDMG., 1884, XXXVIII, 669—682); ders.: *Die Ẓâhiriten*. S. 37 f.; F. Kern, *Ṭabarî's Iḫtilâf alfuqahâ*ʾ (ZDMG., 1901, LV, 61—95).

SACHREGISTER

A

B

C

D

F

G

H

I

L

M

N

R

T

U

W

Z

NAMENREGISTER.

N

R

S

T

U

KORANSTELLEN.

ABKÜRZUNGEN.

Bijdr. Inst. = Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

Notul. Bat. Gen. = Notulen van de algemeene en bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Rev. hist. d. rel. = Revue de l'histoire des religions.

Tijdschr. Bat. Gen. = Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

W Z K M. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Z D M G. = Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 1. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen, 1860: vgl. nunmehr auch die von F. Schwally besorgte 2. Ausgabe (1. Teil. Leipzig, 1909).

» 19, 15. Statt: „der in Jahrhunderte“ zu lesen: der ersten Jahrhunderte.

» 22, Anm. 1. Seitdem ist auch der 3. Teil der Übersetzung von al-Buchārī's *Ṣaḥīḥ* erschienen.

» 35, » 1. Statt: Ibn Taimīyah zu lesen: Ibn Taimījah.

» 36, » 2. Vgl. noch: P. Arminjon, *L'Enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Egypte*, Paris, 1907.

» 91. Vgl. über die Vorliebe für ungerade Zahlen: I. Goldziher, *Über Zahlenaberglauben im Islam* (Globus, 1901, LXXX, 31 f.)

» 100, Anm. 1. Statt: *Ṣāʾ* zu lesen: *Ṣāʿ*.

» 129. Vgl. über den letzten Mittwoch im *Ṣafar*: I. Goldziher, *Über Tagewählerei bei den Mohammedanern* (Globus, 1891, LX, 257 f.).

» 186, Anm. 2. Statt: *lil-firāsch* zu lesen: *li'l-Firāsch.*

» 218, 24. „mit seinen Tanten und Grosstanten“ nämlich: sowohl denjenigen väterlicherseits als auch denen mütterlicherseits.

» 226 (Schluss des zweiten Abschnitts). Statt: „Machte man beim Abschluss des Heiratskontraktes einen Vorbehalt . . . ungültig“, zu lesen: Jeder beim Abschluss des Heiratskontraktes gemachte Vorbehalt ist ungültig und hat sogar die Nichtigkeit der Ehe zur Folge, wenn er deren Wesen widerstreitet.

» 235, 17. „dass sie gläubig sind“; füge hinzu: oder zu den Schriftbesitzern gehören (vgl. jedoch oben, S. 221 u. S. 178, Anm. 1).

S. 247, Anm. Statt: *bi ,l-ghairi* zu lesen: *bi'l-ghairi*.

» 256. (Anfang des zweiten Abschnitts). Statt: „Auf Grund dieser Überlieferung ist der Schwerkranke ... beschränkt" zu lesen: Auf Grund dieser Überlieferung ist nicht nur jemandes *Waṣījah* über mehr als 1/3 seines Nachlasses ungültig, sondern auch jeder Schwerkranke in seiner Geschäftsfähigkeit beschränkt

» 267, 17. Statt: „im Speisen und Kleiden" zu lesen: im Speisen oder Kleiden.

» 295, Anm. 1. Füge hinzu: Das Recht den *Ḳiṣāṣ* zu fordern steht nach schāfiʾitischer Lehre sowohl den „koranischen Erben" des Ermordeten als auch dessen *ʿAṣabāt* zu.

» 295, » 3, ult. Statt: „einen muslimischen Sklaven" zu lesen: einen nicht ihm selbst gehörenden muslimischen Sklaven.

» 346, » 2. Statt: Jahjā zu lesen: Jaḥjā.

